



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

تاریخ و تمدن اسلامی

نیمسال نامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

● بازشناسی شخصیت و رفتار اجتماعی «فُصَّاص» (۳-۳۵)

یحیی میرحسینی

● روش‌های پژوهش رازی در پزشکی (۳۷-۵۲)

فهیمة مخبر دزفولی

● مزدوران مسیحی و نقش آنان در حکومت مرینیان (۵۳-۷۷)

سید حسن مهدیخانی سروجهانی، هادی عالم زاده و یونس فرهمند

● بررسی تأثیر سنت‌های ایرانی در تشکیلات اداری سلاطین دهلی (۷۹-۱۰۷)

فردین محرابی کالی و محسن معصومی

● ویژگی‌های ساختاری و نمادین توغ ایرانی (۱۰۹-۱۳۴)

محمد مشهدی نوش آبادی

● پیوند تاریخ‌نگاری با ستاره‌شناسی و تنجیم در عصر صفویه (۹۰۷-۱۱۴۸هـ) (۱۳۵-۱۶۹)

بهزاد کریمی

● نخستین آشنایی مسلمانان شبه‌قاره هند با اندیشه وهابیت (۱۷۱-۱۹۲)

محسن معصومی، محمد علی کاظم بیگی و فرهاد حاجری

تاریخ و تمدن اسلامی

سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴



Islamic Azad University
Science & Research Branch

ISSN 1735-7071

Tarikh Wa Tamaddun-i Islami

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 11, No.22, Fall 2015 & Winter 2016

● The Recognition of “Quşşās” Characters and their Social Behaviors (3-35)

Yahya Mirhoseini

● Rhazes' Research Methods in Medicine (37-52)

Fahimeh Mokhber Dezfouli

● Christian Mercenaries and Their Role in the Marinid Government (53-77)

Seyyed Hasan Mahdikhani Sarvjahani, Hadi Alemzadeh & Younes Farahmand

● The Influence of Iranian Traditions on the Delhi Sultans Administration (79-107)

Fardin Mehrabi Kalli & Mohsen Massumi

● The Structural and Symbolic Features of Iranian Tugh (109-134)

Mohammad Mashhadi Nooshabadi

● The Link Between Astronomy and Astrology in Safavid Era (135-169)

Behzad Karimi

● Muslims of the Indian Subcontinent and Wahabism; Their Early Contacts (171-192)

Mohsen Massumi, Mohammad Ali Kazembeyki & Farhad Hajari

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۳	بازشناسی شخصیت و رفتار اجتماعی «قصاص» یحیی میرحسینی
۳۷	روش‌های پژوهش رازی در پزشکی فهیمه مخبر دزفولی
۵۳	مزدوران مسیحی و نقش آنان در حکومت مرینیان (۵۹۱-۸۶۹هـ) سید حسن مهدیخانی سروجهانی، هادی عالم زاده و یونس فرهمند
۷۹	بررسی تأثیر سنت‌های ایرانی در تشکیلات اداری سلاطین دهلی فردین محرابی کالی و محسن معصومی
۱۰۹	ویژگی‌های ساختاری و نمادین توغ ایرانی محمد مشهدی نوش آبادی
۱۳۵	پیوند تاریخ‌نگاری با ستاره‌شناسی و تنجیم در عصر صفویه (۹۰۷-۱۱۴۸هـ) بهزاد کریمی
۱۷۱	نخستین آشنایی مسلمانان شبه‌قاره هند با اندیشه وهابیت محسن معصومی، محمد علی کاظم بیگی و فرهاد حاجری

تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۳-۳۵

بازشناسی شخصیت و رفتار اجتماعی «قصاص»^۱

یحیی میرحسینی^۲

استادیار دانشگاه آیت الله حائری میبد، گروه علوم قرآن و حدیث، میبد، ایران

چکیده

قصاص (جمع قاص)، یکی از گروه‌های کمتر شناخته اما قدرتمند و پرنفوذ در دوره اسلامی بودند که یادکرد آنها را می‌توان در کتب تاریخی و مباحث مرتبط با رجال و تراجم، در کنار دیگر گروه‌ها هم‌چون فقها، متکلمان و اهل حدیث مشاهده نمود. فعالیت‌های قصاص که با نقد بسیاری از صحابه، تابعین و عالمان مسلمان مواجه شد پس از چند سده به محاق رفت. سؤالاتی که این نوشتار در پی یافتن پاسخ یا پاسخ‌هایی بدانهاست این است که چه ویژگی‌های شخصیتی و اجتماعی سبب می‌گشت یک فرد در شمار قصاص قلمداد شود؟ آنان در دین داری چه ویژگی‌هایی داشتند؟ و در تبلیغ و ترویج دین چه رویکردهایی در پیش گرفته بودند؟ در این مقاله که از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته شده، از ویژگی‌های اساسی و برجسته قصاص مانند جذب مخاطبان بیشتر از میان توده مردم، توجه به سلايق عوام، درازه‌گویی، تحریک عواطف و رواشماری دخل و تصرف در آموزه‌های دینی بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: قصاص، قصه، واعظان و قصاص.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۳

۲. رایانامه: Mirhoseini@haeri.ac.ir

مقدمه

در متون اسلامی، به‌ویژه در لغتنامه‌ها برداشت‌های سیال و مختلفی از مفهوم «قَصَص» بازتاب یافته و به کاربردهای متفاوتی از عنوان قاص اشاره شده است. گروهی قاص را معادل قصه‌گو و داستان‌سرا دانسته‌اند؛^۳ اما برخی دیگر بر گذشته‌گرایی قصاص پای فشرده، آنها را پی‌جویان و ناقلان اخبار پیشینیان شناسانده‌اند،^۴ چنان‌که ابن جوزی در مقابل واعظ و مدکّر، قاص را کسی می‌داند که قصه‌های گذشتگان را نقل کند و به شرح و بسط آنها پردازد.^۵ اما خاورشناسان درباره جریان فرهنگی قَصَص، تحلیل‌هایی ارائه کرده‌اند که تا حدودی متفاوت و جامع‌تر است. گلدزیهر قصاص را کسانی می‌داند که هدفشان سرگرم کردن و تهذیب اخلاقی مردمان حاضر در مساجد و کوی و برزن بوده است.^۶ در شناسه مدخل «قاص» در ویراست دوم دائرةالمعارف اسلام^۷ نیز چنین آمده است: «قاص، داستان‌سرای محبوب یا مبلغ و مروج مواعظ است که فعالیتش در سده‌های متمادی از تبلیغ در مساجد در قالب تفسیر قرآن، تاحقه‌بازی و شبادی تمام‌عیار تنوع دارد».^۸ اما در پژوهشی مبتنی بر تاریخ انگاره و با بهره‌گیری از زبان‌شناسی تاریخی و ریشه‌شناسی واژه‌ها، سیر تحولات معنایی «قَصَص» این چنین تبیین شده است: از تلفیق معانی «بریدن» و «دنبال کردن» در ریشه قص/ کص، مفهوم سخن‌گفتن پدید می‌آید؛ از این رو در اصل، قاص به کسی گفته می‌شود که قطعات پراکنده‌ای را گرد آورده به سخنوری مشغول می‌شود. گاه سخنوران بیشتر بر اخبار و روایات تاریخی تکیه می‌کردند و از این رو قاص به مفهوم آخباری (ناقل تاریخ) نزدیک می‌شد؛ اما در اغلب موارد، بیشترین محتوای سخنوری را قصه

۳. ازهری، ۲۱۱/۸.

۴. نک: ابوطالب مکی، ۲۳۹/۱.

۵. ابن جوزی، القصاص، ۱۵۹.

6. Goldziher, 2\ 152.

7. EI 2.

8. Pellat, 4\ 733.

و داستان تشکیل می‌داد. از همین رو قاص، به معنای داستان‌گو و نقال نزدیک شده است که در دوره معاصر بیش از همه از قصاص مراد می‌شود. اما معنای عامی که تمام گزاره‌ها را در بر بگیرد، آن است که قاص سخنان پراکنده‌ای را دریافت می‌کند، سپس بدانها روندی روایی داده، در قالب نوشته و غالباً سخنرانی، برای عموم مردم ارائه می‌کند. بنابراین بیش از همه با سخنرانی مواجه هستیم که برای عموم مردم از هر دری سخن می‌گویند.^۹

قصاص به عنوان گروهی پرنفوذ و پرجمعیت^{۱۰} در سده‌های نخستین هجری، رویکردها و روش‌های خاصی در دین‌داری و انتشار افکار خود چه در نگارش کتاب و چه بیش از همه در سخنوری داشتند. آنان این گونه دین‌داری و تبلیغ را بهترین روش دیانت و خداترسی می‌دانستند. از این رو قصاص، آیه «... الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ...» (کهف/ ۲۸) را که معمولاً به نمازهای پنجگانه تفسیر می‌شود به شرکت در مجالسشان تأویل کرده بودند.^{۱۱} هم‌چنین تعریف‌ها و تمجیدهایی که قصاص از عملکرد خویش داشتند نیز نشان می‌دهد که آنان از رفتار خود بسیار شادمان بوده‌اند؛ برای نمونه ابراهیم بن یزید بن شریک مشهور به ابراهیم تیمی از قصاص مشهور کوفه (د. ح ۹۲هـ)، گفته بود آن چه مرا به شرکت در مجالس قصص برمی‌انگیزد آن است که احساس می‌کنم گل و ریحان می‌چینم! وقتی ابراهیم احتمالاً مقصود ابراهیم نخعی (د. ۹۶هـ) است - این سخن را شنید، در واکنشی مخالفت‌آمیز گفت: «گل و ریحان نیکومنظر است، اما طعم و مزه‌ای تلخ دارد».^{۱۲} هم‌چنین واژه مجلس را در روایت نبوی «برایم شرکت در این مجلس، از آزاد کردن چهار

۹. برای توضیحات بیشتر، نک: میرحسینی، کارکرد...، ۱۳۳-۱۶۵.

۱۰. برای نمونه، غالب حلقات مسجد جامع بصره، به قصاص اختصاص داشت (ابن عساکر، ۵۸/ ۱۳۰) و بنا بر روایتی، مادر ابوحنیفه (د. ۱۵۰هـ) حاضر نمی‌شود فتوای فرزندش را در مسأله‌ای فقهی بپذیرد، و از این رو، پاسخ سؤالش را از قاص کوفه جو یا می‌شود (خطیب بغدادی، ۱۳/ ۳۶۳).

۱۱. نک: ابن عطیه آندلسی، ۲/ ۲۹۵.

۱۲. ابن ابی شیبه، ۶/ ۱۹۶.

برده خوشایندتر است»،^{۱۳} به مجلس قصص‌گویی تفسیر می‌کردند.^{۱۴} این درحالی است که غالب محدثان، روایت فوق را در ابوابی گنجانده‌اند که نشان می‌دهد برداشت آنها تنها ذکر و یاد خداوند بوده است.^{۱۵} نیز مخالفت امام صادق(ع) با این گمان قصاص که هرکس در مجالسشان شرکت کند، شقی و بدبخت نمی‌شود،^{۱۶} نشان رواج گسترده این گرایش در نیمه نخست سده دوم هجری است؛ تا آنجا که این ضرورت پیش آمد که امام شیعیان با آن مقابله نماید. با این اوصاف باید معلوم داشت قصاص چه ویژگی‌ها و رویکردهایی داشتند که تا بدین حد از عملکرد خود شادمان بودند و از چه رو، دیگر گروه‌ها با آنها به مقابله برخاستند.

ویژگی‌های شخصیتی و اجتماعی قصاص

در غالب مکاتب فقهی و کلامی، شناخت ویژگی‌های یک مکتب از طریق واکاوی عقیده‌نامه‌ها و مرام‌نامه‌ها، و نیز تحلیل شخصیت بنیان‌گذار و افراد محوری آن انجام می‌گیرد؛ اما از آنجا که بیانیه یا عقیده‌نامه‌ای از قصاص باقی نمانده، و این گروه مشخصاً مؤسس خاصی برای خود قائل نبوده‌اند،^{۱۷} پیمایش باید از طریق تجمیع گزارش‌های پراکنده و تحلیل آنها باشد. پیداست نتایجی که به دست خواهد آمد، برآیندی کلی از بینش و عملکرد قصاص خواهد بود و نمی‌توان مؤلفه‌ها را در مورد یکایک قصاص که اطلاعات

۱۳. «لأن أعدد فی مثل هذا المجلس، أحبُّ إلى من أن أعتق أربع رقاب».

۱۴. احمد بن حنبل، مسند، ۳/ ۴۷۴؛ دارمی، ۲/ ۳۱۹؛ راوی اصلی این روایت «کردوس بن عباس ثعلبی» قاصّ العامّه شهر کوفه است (ابن حجر، ۳۵۱).

۱۵. برای نمونه، نک: طبرانی، الدعاء، ۵۲۵، باب فضل ذکر الله صباحاً و عصرأ.

۱۶. کلینی، ۲/ ۱۸۶.

۱۷. گرچه افرادی به عنوان اولین قاص معرفی شده‌اند (درباره تمیم داری یا عبید بن عمیر، به ترتیب نک: طبرانی، معجم، ۷/ ۱۴۹؛ ابن سعد، ۵/ ۴۶۳) اما نمی‌توان آنها را مبدع و مؤسس دانست؛ قصص‌گویی به مرور زمان با تغییرات و بازتولیدی که در قصص‌گویی قوم عرب نهادینه بود، سر برآورد.

پراکنده‌ای از آنان ثبت شده، نشان داد. بنابراین در این مقاله با تحلیل اوصاف و ویژگی‌های عموم قصاص، اصلی‌ترین مؤلفه‌های مشترک این گروه استخراج شده است.

جذب مخاطبان فراوان از میان توده مردم

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های قصاص با دیگر اصناف علما، در مستمعان و مخاطبان اصلی آنهاست. در حالی که مخاطبان اصلی فقیهان، متکلمان و اهل حدیث متخصصان همان حوزه‌ها بودند، قصاص بیشتر با عامه مردم ارتباط داشتند. از همین روست که تعبیر «کان یقض علی الناس» درباره قصاص به‌وفور به‌کار رفته است.^{۱۸} در نقطه مقابل، به دنبال ورود عامه مردم به مجلس دانشوری که در حوزه‌ای خاص متبحر بود، تدریس قطع می‌گشت.^{۱۹} این مسأله چنان برای محدثان اهمیت داشت که آن را دست‌مایه قطع ارتباط با قصص‌گویان کرده بودند؛ محدثی به نام وهیب، علت ناخشنودی خود از مجالست با علی بن زید بن جُدعان (د. ۱۲۸هـ) را شرکت عموم مردم در حلقه‌های درسی او عنوان کرد.^{۲۰} نمونه دیگر از این دست، سخن غزالی است که تنها عوام‌الناس را مستمع و مخاطب اصلی قصاص می‌دانست.^{۲۱} جذب مخاطب چنان اهمیت داشت که در شمار نقدهای اساسی قصاص به ثبت آمده است؛ برای نمونه، ابوطالب مکی (د. ۳۸۶هـ) عملکرد قصاص در گردآوردن زن و مرد را در مجالسشان بدعت می‌شمرد.^{۲۲}

هم‌چنین قصص‌گویان مجالس خود را در مکان‌هایی که توان جذب مخاطب بیشتری

۱۸. برای نمونه، قاص مصر: بخاری، تاریخ، ۳۲۱/۴؛ قاص طرسوس: سبکی، ۵۹/۳.

۱۹. نک: ابوطالب مکی، ۲۷۸-۲۷۹.

۲۰. ابن ابی حاتم، ۱۸۶/۶.

۲۱. غزالی، ۱/۱۳۴.

۲۲. ابوطالب مکی، ۲۶۸/۱.

داشته باشد، برگزار می‌کردند. از این رو بازار،^{۲۳} کوی و برزن^{۲۴} و بیش از همه مساجد به عنوان مهم‌ترین مکان‌های قصص‌گویی معرفی شده است؛^{۲۵} برای نمونه، ابوبکر القاصّ محمد بن عباس (د. ۴۰۳هـ) هم در مسجد منصور، و هم در کوچه و بازار قصص می‌گفت.^{۲۶} جمله «و له مسجد فی بنی شیبان!»،^{۲۷} در وصف عبدالله بن عراده از قصاص بنی شیبان در سده سوم، نشان می‌دهد برخی از مساجد با نام آنها پیوندی داشته است. نیز اوصاف پرتکراری چون بلاغت، خوش‌صدایی، بدیهه‌گویی، توانایی در سخنوری و اقناع نشان اهمیت جذب مخاطب نزد قصاص است.^{۲۸} البته تلاش‌های قصاص برای اعتبار فزون‌تر و جذب مخاطب بیشتر باعث شده بود مناقشاتی میان خود قصاص پدید آید که مهم‌ترین نشانه‌اش را می‌توان در زبانزد مشهور «الْقَاصُّ لَا يُحِبُّ الْقَاصَّ» مشاهده کرد.^{۲۹}

۲۳. احتمالاً «سوق القصاصین» در قاهره (مقریزی، ۲/ ۲۳۰) به واسطه نشست و برخاست‌های قصص‌گویان در آنجا به این نام خوانده شده است.

۲۴. پیش از اسلام گذرگاه‌های عمومی، محل گفت‌وگوی عرب‌ها بوده است. این مسأله را می‌توان از نهی پیامبر (ص) از نشستن در راه‌ها دریافت که با این واکنش صحابه همراه شد که «ما چاره‌ای جز این نداریم و مجالسی که در آن سخن گوئیم، فقط همین است» (بخاری، ۳/ ۱۰۳). گویا نهی فوق بر صحابه اثر گذاشته بود؛ از این رو تا قتل عثمان، مردم در سجده‌گاه‌های خویش [در منازل یا مساجد] می‌نشستند؛ اما پس از آن، دوباره راهی کوی و برزن شدند (ابن بطال، ۶/ ۵۹۰). گاه در برخی متون سده‌های میانه، از «طرقات» به عنوان تنها محل قصص‌گویی یاد شده است (دیلمی، ۷/ ۱) که احتمال می‌رود به ضعف این صنف و رانده‌شدنشان از مساجد مرتبط باشد.

۲۵. تنها از افراد انگشت‌شماری سخن به میان آمده که در منزل قصص می‌گفتند (برای نمونه عتاب بن مثنی قشیری، نک: مزّی، ۱۹/ ۲۹۴). جالب توجه این‌که هر دو بصری بوده‌اند و ممکن است قصص‌گویی در منزل، رسمی در میان بصریان بوده باشد. ابن ابی عاصم بصری (د. ۲۷۸هـ) نیز از قصص‌گویانی می‌گوید که منازل و مساجد بنا کرده، در آن فعالیت می‌کنند (ابن ابی عاصم، ۶۰). کاملاً تقابلی مسجد و منزل در متن او هویداست، خصوصاً آنجا که برای تخریب محل فعالیت قصاص، دو حکم متفاوت برای مسجد و غیر مسجد بیان می‌کند (ابن ابی عاصم، ۶۱).

۲۶. خطیب بغدادی، ۳/ ۳۳۹.

۲۷. جاحظ، ۱۹۳.

۲۸. برای نمونه در توصیف خالد بن یزید، نک: ابن حبان، ۸۶/ ۱.

۲۹. میدانی، ۲/ ۷۶.

قصاص در واقع جذب مخاطب را نوعی شکار یا اصطیاد می‌دانستند؛ یک بار جاحظ، خطاب به مخاطبان قاصی، به تعریض گفت: «این (قاص) مردی صالح است و هرگز در پی شهرت نیست!»، پس مردمان از اطراف قاص پراکنده گشتند؛ آن گاه قاص به جاحظ گفت: «خدا به حسابت برسد! صیاد چون پرنده‌ای نبیند، چگونه تور و تله بیفکند».^{۳۰} نمونه دیگر از این دست، رعیت خواندن مخاطبان است؛ ابو ادريس خولانی پس از عزل از مقام قصص، شعری سرود که مردم را رعیت خویش خواند و ترک قصص را مایه تنهایی و عزلت خود دانست.^{۳۱} در واژه رعیت، کاملاً مفهوم برتری جویی و سلطه‌طلبی مشاهده می‌شود. بنابراین، منزلت و اعتبار یک قاص تا زمانی پابرجا بود که مردم بدانها اقبال نشان داده به سخنان آنان گوش می‌سپردند؛ و زمانی که قاص توجه و اقبال مردم را به خود از دست می‌داد، ناگزیر بود مسکن و موقعیت خود را تغییر دهد.

از دید قصاص، کمیت حاضران و مستمعان اهمیت بسزایی داشت و افزایش شمار شرکت‌کنندگان در محفل قصص‌گویی نشان توقیر و منزلت بیشتر قاص بود.^{۳۲} از این رو ترفندهای مختلفی به کار بسته می‌شد تا مخاطبان بیشتری جذب شوند. واضح است به دلیل آن که پل ارتباطی قصاص، خطابه و از جنس کلام بوده، فنون و گاه حیلتهای مورد استفاده نیز از این نوع بوده باشد. از مهم‌ترین حیلها، باید به جعل و وضع احادیث و حکایات برای ترغیب به طاعت و عبادت اشاره کرد؛ این در حالی بود که مسلمانان نخستین، با اتکا بر آموزه‌های اصیل الهی و نبوی، آنها را برای وعظ کافی می‌دانستند.^{۳۳}

۳۰. خطیب بغدادی، ۲۱۲/۱۲.

۳۱. ابن عساکر، ۱۶۶/۲۶.

۳۲. مقایسه این رویکرد با رفتار علمای دیگر اصناف که بر شمار معدود مستمعان تأکید داشتند، قابل توجه است. از جمله ابوالعالیه ریاحی، ابراهیم نخعی، سفیان ثوری و ابن ادهم بر تعداد انگشت‌شماری سخن می‌گفتند و چنانچه مخاطبان فزونی می‌گرفت، از ادامه سخن خودداری می‌کردند (ابوطالب مکی، ۲۷۸/۱-۲۷۹).

۳۳. غزالی، ۵۹/۱.

به نظر می‌رسد مجالس ذکر و دعاخوانی دسته‌جمعی^{۳۴} از دیگر حرابه‌های قصاص برای جذب مخاطبان بوده باشد. این از مخالفت صحابیانی چون ابن مسعود با این رفتار که آن را بدعت و گمراهی تعبیر می‌کرد^{۳۵} می‌توان نادرستی رفتارشان را دریافت. که عمر بن خطاب برای مقابله با این رفتار آنان، حتی به تنبیه بدنی متوسل می‌شد.^{۳۶}

نیز باید به این مسأله کلیدی اشاره کرد که استفاده از قصه و قالب داستان، مهم‌ترین ابزار فرمی قصاص بود؛ از همین رو، واژه قصاص را بسیاری به قصه و داستان مرتبط دانسته‌اند.^{۳۷} از جمله این ابزارها استفاده از سجع و کلمات موزون بود که مردم علاقه فراوانی بدان داشتند. بهره‌گیری از سخنان مسجع حتی در ادعیه بر ساخته قصاص نیز راه یافته بود.^{۳۸} در کنار تلاش قصاص برای جذب مستمع، باید به گرایش مردمان به شرکت در مجالس قصاص نیز اشاره کرد. از همین رو ابن قتیبه دینوری نشستن نزد قصاص را «شان عوام» دانسته است.^{۳۹}

تلاش قصاص در جذب مخاطب موفقیت‌آمیز بود و آنان به سرعت در کانون توجه عموم جامعه قرار گرفتند، تا آنجا که مردم حتی داروی امراض خود را نزد قصاص می‌جستند^{۴۰} و سخنان شخصی قصاصی چون وهب بن منبه (د. ۱۱۶) و ابراهیم تیمی چنان نزد مردم قبول عام یافته بود که ابن ابی شیبه، فصلی از کتاب حدیثی‌اش را به سخنان آنان اختصاص داد.^{۴۱} قصاص حتی پس از مرگ نیز مورد احترام بودند تا آنجا که مردم مقبره

۳۴. برای مفهوم آیین ذکر جمعی، نک: مهروش، ۸۰.

۳۵. طبرانی، معجم، ۱۲۶/۹.

۳۶. ابن ابی شیبه، ۱۹۶/۶.

۳۷. نک: میرحسینی، الگوهای...، فصل اول، بخش ریشه‌شناسی.

۳۸. نک: ابن ابی شیبه، ۲۳/۷.

۳۹. ابن قتیبه، ۲۶۰.

۴۰. خطیب بغدادی، ۷۸/۱۳.

۴۱. به ترتیب، نک: ابن ابی شیبه، ۲۵۱-۲۵۳ / ۸؛ ۲۲۴-۲۲۵ / ۸.

منصور بن عمار_ قاصی مروزی (د. پیش از ۲۱۳هـ) در بغداد را زیارت می‌کردند.^{۴۲} جذب مخاطبان بسیار و محبوبیت قصاص نزد توده مردم، این نگرانی را پدید می‌آورد که مبادا حادثه و شورش را رهبری کنند. از همین رو سفیان ثوری آنها را آشوب‌طلب می‌دانست^{۴۳} و از همین رو از فعالیت قصاص در برهه‌هایی از زمان، ممانعت به عمل می‌آمد.^{۴۴}

توجه به سلايق عامه مردم و نقل فراوان داستان‌ها و امور شگفت‌انگيز قصص‌گويان که یکی از مهم‌ترین اهداف آنان جذب مخاطب بوده، به سلايق و علاقه‌مندی‌های عموم مردم توجه داشته‌اند.^{۴۵} از جمله مهم‌ترین علايق مردم، می‌توان به نقل داستان‌ها و شنیدن امور خارق‌العاده و شگفت‌انگيز در قالبی زیبا و تا حد ممکن گوش‌نواز اشاره کرد. قالب داستان به دليل دربرداشتن لذت و سرگرمی، فراهم آوردن امکان شناخت و طلب معرفت، هم‌ذات‌پنداری با شخصیت داستان و... همواره مورد توجه نوع بشر بوده است.^{۴۶} تداول داستان‌های طولانی چون هزار و یک شب و نیز کثرت عجایب‌نامه‌ها شاهدهی بر این مدعاست. هرچند علاقه به قصه و داستان در طبیعت انسان‌ها نهفته است و منحصر به قوم و بوم خاصی نیست، اما می‌توان گفت عرب‌ها علاقه ویژه‌ای به استماع داستان و حماسه داشتند؛ از این رو جواد علی، قصص را تجلی مظاهر عقلانیت عربی

۴۲. ابن عساکر، ۶۰/۳۴۴.

۴۳. راغب اصفهانی، ۱/۱۷۰.

۴۴. نک: ابن ابی الدنيا، ۳۷؛ ابن ابی یعلی، ۱۵۸/۲؛ ذهبی، تاریخ، ۲۷/۲۳۸ (در سه زمان متفاوت).

۴۵. عجاج خطیب، ۴۲۴؛ از این جهت قصاص بسیار به گوسان‌های ارمنی و خنیاگران ایران باستان نزدیک می‌شوند (نک: بویس، ۳۰ بی)، در آنجا نیز هدف سرگرم کردن و نشاط‌بخشی به مردم است؛ اطلاعات از طریق نقل سینه به سینه منتقل می‌گردد و سخنان موزون و آهنگین و گاه با آلات موسیقی بیان می‌شود. حتی در سنت کلیسایی هم با برخی از اقدامات آنها مخالفت می‌شود (همان، ۳۶-۳۹)؛ به مانند مخالفت اسلام با قصاص.

۴۶. نک: کالر، ۱۲۳-۱۲۶.

دانسته و تفاوتی میان عرب جاهلی و مسلمان در علاقه بدان نمی‌بیند.^{۴۷} تقاضای صحابه از پیامبر (ص) که «برای ما چیزی پایین‌تر از قرآن و فراتر از سخن معمولی بیان کن»^{۴۸} که به معنای قصه و داستان تفسیر شده،^{۴۹} به‌وضوح نشان علاقه صحابه به داستان است. سنت «سَمَر» به معنای شب‌نشینی که معمولاً با داستان‌گویی و حماسه‌سرایی قرین بوده، از دیگر شواهد علاقه عرب‌ها به داستان و داستان‌پردازی است. واژه «سَمیر» هم احتمالاً باید به همان معنای قاص باشد، با این تفاوت که این وصف معمولاً درباره ندیمان خلفا و امرا به‌کار رفته است.^{۵۰} گزارش‌ها از نخستین قصص‌گویی‌ها در جهان اسلام نشان می‌دهد استفاده از قصه و داستان از دیرزمان مورد توجه قاصان بوده است. این مهم را می‌توان در نامه خلیفه دوم، خطاب به قاصی در بصره مشاهده نمود که در آن با تمسک به آیه «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ...» (یوسف/۳)، از قاص خواست فعالیتش را متوقف کند.^{۵۱} احتمالاً این بدان معناست که قاص باید به قصه‌های قرآنی اکتفا کند و یا آن‌که فقط قرآن بخواند. نیز ابن جوزی (د. ۵۹۷هـ) در اشاره به قصاصین زمانه‌اش، شغل اصلی آنها را نقل داستان‌هایی چون یوسف و زلیخا، موسی (ع) و غزل‌خوانی توصیف کرده است.^{۵۲}

نقل امور اعجاب‌انگیز از دیگر توجهات قصاص بوده است. از جمله مشهورترین این موارد «حدیث جسّاسه» است که در آن تمیم داری (د. ۴۰هـ) به ملاقات خود و یا عمویش با دَجّال در هیأتی عجیب و غریب با تفصیل فراوان سخن رانده است. جالب توجه آن‌که منابع روایی اهل سنت مدعی‌اند پیامبر (ص)، این سخنان را در خطبه‌ای درباره دَجّال بر

۴۷. جواد علی، ۵/۱۶.

۴۸. «حدّثنا فوق الحدیث و دون القرآن».

۴۹. طبری، ۱۹۶/۱۲.

۵۰. برای نمونه، ابوبکر هُدّلی، سمیر سفاح عباسی: بلاذری، ۲۵۷/۱.

۵۱. ابن ابی شیبّه، ۱۹۷/۶.

۵۲. ابن جوزی، کشف، ۱۴۷/۳-۱۴۸.

زبان رانده است.^{۵۳} عجایب‌گویی قصاص چندان بوده که راغب اصفهانی (د. ۵۰۲هـ) بابتی را به این امر اختصاص داده است.^{۵۴} هم‌چنین باید به یاقوت حموی (د. ۶۲۶هـ) اشاره کرد که بخشی را در معجم الادباء به اخبار قصاص مسلمان اختصاص داده، می‌نویسد: «این امور چنان عجیب است که [پذیرش آن] بر سینه عاقلان گران می‌آید ... سخنانی که مستندی از عقل و یا نقل بر آن گواهی نمی‌دهد».^{۵۵} نیز باید اضافه کرد، بسیاری از احادیث ضعیفی که از قصاص در کتب روایی به‌ویژه در تراجم بازتاب یافته، مضمونی شگفت‌آور و محیرالعقول دارد؛ برای نمونه، حدیثی طولانی و ضعیف از عثمان بن ابی‌العاتکه، قاص دمشق درباره چگونگی جلوس خداوند در روز قیامت بر پلی میان بهشت و دوزخ نقل شده است.^{۵۶} نیز در وصف منصور بن عمار سلمی آمده است: «در کلام و قصص او امور شگفتی وجود دارد که مانند آن برای مردم بیان نشده است».^{۵۷} منشأ بسیاری از این عجایب و غرایب، اسرائیلیات و قطعات وارد شده از اهل کتاب دانسته شده است.^{۵۸}

البته عجایب‌گویی قصاص منحصر در مسائل دینی نبود؛ بلکه به اموری چون تحلیل پدیده‌های طبیعی^{۵۹} و حتی ریشه‌شناسی عامیانه لغات نیز می‌پرداختند: «سُمِّ الزنْدِيقِ زَنْدِيقاً لِأَنَّهُ وَزَنٌ فَدَقِقٌ، وَ سَمَى الْبَلْغَمَ لِأَنَّهُ بَلَاءٌ وَ غَمٌّ، وَ سَمَى الدَّرْهَمَ دَرَهَمًا لِأَنَّهُ دَارٌ وَ هَمٌّ، وَ

۵۳. مسلم، ۲۰۳/۸-۲۰۶.

۵۴. راغب اصفهانی، ۱/۱۷۱؛ نیز نک: ابن حمدون، ۹/۴۵۳-۴۵۸ باب نوادر المتنبین والقصاص.

۵۵. یاقوت حموی، ۱/۲۳.

۵۶. ذهبی، تاریخ، ۹/۵۲۰؛ نقد: ابن جوزی، موضوعات، ۱/۱۲۷.

۵۷. خطیب بغدادی، ۱۳/۷۳؛ نیز کعب‌الأخبار با وصف منبع و حافظ عجایب، نک: ذهبی، سیر، ۳/۴۸۹.

۵۸. ابن کثیر، ۶/۱۷۷.

۵۹. برای نمونه، رعد و غرش آسمان فرشته‌ای معرفی می‌شود که کوچک‌تر از زنبور عسل و بزرگ‌تر از زنبور [های معمولی] است! وقتی به قاص گفته می‌شود که لابد مقصودت آن است که کوچک‌تر از زنبور و بزرگ‌تر از نحل است، می‌گوید این که دیگر عجیب نیست!!! (راغب اصفهانی، ۱/۱۷۱).

سمى الدينار ديناراً لأنه دين و نار؛ و سمي العصفور عصفوراً لأنه عصى و فرّ».^{۶۰}
عجایب‌گویی قصاص در اعتراف‌های خود آنان نیز به ضبط آمده است. برای نمونه، وقتی قاصی به سخنرانی مشغول بود و وقت نماز فرا رسید، برای این‌که جمعیت پس از نماز متفرق نشوند، ندا داد: ای فتیان! عجایب بعد از نماز گفته می‌شود.^{۶۱} ارائه مطالب جدید نیز در واقع نوعی پاسخ‌گویی به سلايق و علايق مردم بوده است؛ برای نمونه، نام «عزرائیل» نخستین بار توسط وهب بن منبه یکی از مهم‌ترین طلایه‌داران قصص‌گویی در متون اسلامی سربرآورد^{۶۲} و پیش از آن در هیچ متنی از متون دینی نیامده بوده است.^{۶۳} اطلاعات جدید، بیشتر در جزئیات قصص قرآنی مشاهده می‌شود؛ برای نمونه سعید بن جبیر، قوچ قربانی شده به دست حضرت ابراهیم(ع) را حیوانی زیبا با پشم‌هایی چون پنبه قرمز دانست که ۴۰ سال در بهشت چرا می‌کرده است!^{۶۴} تحلیل‌ها از محتوای آموزه‌های قصاص نیز این مسأله را نشان می‌دهد؛ برای نمونه، ابن قتیبه هنگام تحلیل محتوای آموزه‌های قصاص، بخش عمده‌ای از سخنان آنها را مشتمل بر امور عجیبی می‌داند که عقل انسانی نمی‌پذیرد.^{۶۵}

۶۰. از فردی به نام عبدالأعلى القاص، نک: ابن حمدون، ۲۷۷/۳-۲۷۸.

۶۱. ابن حمدون، ۴۵۵/۹.

۶۲. سیوطی، ۱۱۸/۴. هم‌چنین ورود این نام به همراه اطلاعات خیالی پیرامون شخصیت وی، توسط قاصص به تفاسیر راه پیدا کرده است؛ برای نمونه، در تفسیر قاصی آمده است که نام «ملک الموت»، عزرائیل است؛ او چهار بال در شرق، غرب و محلی که باد دبور و صبا از آنجا وزیدن می‌گیرد، دارد، نیز یک پای او در مشرق، و پای دیگرش در مغرب است و خلایق بین پاهای او زندگی می‌کنند؛ سرش بر آسمان علیاست، جسدش در میان آسمان و زمین، و صورتش در پرده حجاب قرار دارد (مقاتل، ۴۵۰/۳).

۶۳. نک: مناوی، ۳۰/۳.

۶۴. طبری، ۱۰۴/۲۳.

۶۵. ابن قتیبه، ۲۶۰.

به طور کلی عجایب‌گویی و طرح مطالب کذب و بی‌پایه، و سخنانی که موافقتی با شریعت ندارد، دو آموزه‌ای شمرده شده که غالب قصاص گرفتار آن بودند.^{۶۶} از گزاره‌های رجالیان باید به ابن حبان اشاره کرد که پس از یادکرد از جعل حدیث از سوی قصاص، بلافاصله به شیوه آنان در جذب مخاطب از طریق برانگیختن اعجاب و شگفتی آنان سخن گفته است؛ گویی ابن حبان در پی آن بوده تا میان جذب مخاطب و جعل احادیث عجیب و غریب، ارتباط مستقیم برقرار کند.^{۶۷}

تحریک عواطف و تکیه مفرط بر جنبه احساسی دین

با مطالعه شرح حال بسیاری از قصاص، این نکته نمایان است که قصص‌گویان چه در سیره شخصی، و چه سخنوری‌ها و رویکردهایشان در ترویج دین، بر جنبه‌های احساسی دین و تحریک عواطف تکیه بسیار زیادی داشتند. برای تحلیل، باید این مسأله را در عنوان کلی‌تر دین‌عوامانه بررسی نمود. دین‌عوامانه، دینی منحرف از دین اصلی و یا محصول طبیعی دین زیست شده عموم مردم است؛ در این گونه دین‌داری، متن مکتوبی موجود نیست تا از طریق استدلال به معرفت الهی دست یافت؛ بلکه سرشار از مجموعه باورهای شفاهی ذخیره شده در حافظه جمعی است و حوزه‌های مفهومی آن بیشتر عاطفی و کمتر ادراکی و خردگرایانه است. هم‌چنین تمایل به درک عمیق کلام و اندیشه خداوند را ندارد و بیشتر به مسائل حاشیه‌ای می‌پردازد.^{۶۸} از آن رو که در این گونه از دین‌داری، دستیابی به احساس ایمان و تقوا از طریق حاشیه‌انگیزش و عاطفه‌ و نه متن بسیار سهل‌تر است، پیروان دین‌عوامانه برای پاسداری از این احساس مطلوب و کم‌هزینه، به مقاومت در برابر هر نوع عقیده مغایر با خود دست خواهند زد. تحلیل اخیر، تعصب عامه مردم نسبت به قصاص و دفاع از آنها را

۶۶. ذهبی، تاریخ، ۳۵/۳۷۴.

۶۷. ابن حبان، ۱/۸۵.

۶۸. محسنیان راد، ۸۲.

تیین می‌کند. حال با این مقدمه، شواهدی از تکیه افراطی قصاص بر جنبه احساسی دین که در طیف متنوعی از بینش‌ها و کنش‌های آنان قابل مشاهده است، از نظر خواهد گذشت. مهم‌ترین مؤید را باید در اهمیت فوق‌العاده خوف از خدا و گریاندن مردم پی جست که نمونه‌های بسیاری در سه حوزه رفتار شخصی، آموزه‌ها و رویکردهای تبلیغی قصاص دارد. در حوزه آموزه‌ها، تعبیر ابن قتیبه دینوری (د. ۲۷۶هـ) قابل تأمل است که هنگام توصیف محتوای سخنان قصاص، نیمی از آن را مشتمل بر مطالبی که قلب را محزون و اشک را سرازیر می‌کند، دانسته است.^{۶۹} نیز هنگامی که ابراهیم بن شریک تیمی از قصاص کوفه (د. ح ۹۲هـ) به وعظ و سخنوری می‌پرداخت، برخی از مستمعانش از جمله ابوالفضل چون پرنده‌ها می‌لرزید.^{۷۰} به طور کلی باید گفت کنار هم آمدن وعظ قصاص و گریه مستمعان در متون کهن، بسامد بسیار زیادی دارد.^{۷۱}

در حوزه بینش و رویکردهای تبلیغی، این گزارش‌ها قابل توجه‌اند: حضور قصاص بر مزار سید الشهداء و در جمع ندبه‌کنندگان و گریه‌آوران؛^{۷۲} توبیخ مخاطبان به دلیل خاشع نشدن دل، نلرزیدن پوست و جاری نشدن اشک.^{۷۳} هم‌چنین در سخن قاصی، سطوح گریه این چنین برنامه‌ریزی شده است: ابتدا در گناهان تأمل شود؛ اگر گریه نیامد، سختی‌ها و دلهره‌های قیامت یادآوری شود؛ باز اگر قلب شکسته نشد، از به هم پیچیدن در طبقه‌های آتش سخن به میان آید.^{۷۴} گریه چنان برای قصاص اهمیت داشت که از عبید بن عمیر - قاص مکه در سده نخست هجری - این سخن نقل شده است که داود نبی (ع)، تار و تنبور

۶۹. ابن قتیبه، ۲۶۰.

۷۰. ابن ابی شیبه، ۱۹۵/۶.

۷۱. برای نمونه، نک: ذهبی، سیر، ۲۸۷/۹.

۷۲. ابن قولویه، ۳۲۶.

۷۳. ابو نعیم اصفهانی، ۳۵۱/۲.

۷۴. نک: مزّی، ۲۱/۱۳.

می‌نواخت و با آن می‌گریست.^{۷۵} حتی در اندیشه قصاص، موجودات دیگر نیز برای مؤمنین گریه می‌کنند. در روایتی منحصر به فرد که در تمامی اسنادش، یزید رقاشی _ قاصص بصره _ حضور دارد، این سخنی به پیامبر (ص) منتسب شده که هر مؤمن در آسمان، دو در دارد که از یکی رزق برون می‌آید و از دیگری گفتار و کردارش، و آن هنگام که فرد از دنیا برود، آن دو بر مُتَوَفَّی می‌گیرند.^{۷۶} قصاص نه تنها در زمینه گریاندن مردم موفق بودند، بلکه علمای دیگر را نیز می‌گریاندند؛ برای نمونه، عبدالله بن عمر که با قصاص سر ناسازگاری داشت و عمل آنها را بدعت می‌شمرد،^{۷۷} در حلقه عبید بن عمیر حاضر می‌شد، و چنان می‌گریست که سنگ‌ریزه‌های زیر پایش خیس می‌شد.^{۷۸}

در سیره قصاص، گریستن و خوف از خداوند بسیار بازتاب یافته است؛ برای نمونه، قاصص بصره ۴۰ سال گریست تا آن‌که پلک‌هایش فروافتاد، چشمانش نابینا شد.^{۷۹} نیز قرآن را بسیار حزن‌آلود می‌خواندند، تا آنجا که قاصصی به نام صالح المُرّی دارای حزین‌ترین صدا در میان بصریان معرفی شده است.^{۸۰} هم‌چنین بر پایه برخی گزارش‌ها، قصاص خود را به واسطه گریاندن مردم، بهشتی و اهل نجات می‌دانستند؛ هرچند گناهکار و مستحق عذاب باشند! این مطلب در گفت‌وگوی منصور بن عمار _ قاصص اهل مرو و ساکن بصره _ با فرزندش در عالم رؤیا نقل شده که خداوند او را «شیخ السوء» می‌خواند، اما چون توانسته بود جوانکی را که از خوف خداوند نگریسته بود بگریاند، آمرزیده می‌شود.^{۸۱} سخنانی که از قصاص درباره فضیلت گریستن برجای مانده نیز شایان توجهند؛ کعب‌الأخبار گفته است

۷۵. صنعانی، ۴۸۱/۲.

۷۶. ابویعلی موصلی، ۱۶۰/۷.

۷۷. برای نمونه، نک: ابن ابی شیبّه، ۱۹۷/۶.

۷۸. مزّی، ۲۲۴/۱۹-۲۲۵.

۷۹. ابن عساکر، ۸۶/۶۵.

۸۰. ابن حبان، ۳۷۲/۱.

۸۱. خطیب بغدادی، ۷۹/۱۳.

«گریه از خوف خدا تا آنجا که اشک بر گونه‌هایم سرازیر شود، برایم خوشایندتر است تا به اندازه وزنم طلا صدقه بدهم! به خدایی که جان کعب در اختیار اوست، هر دانه اشک بنده مسلمان در خوف خدا، به آسمان خواهد رفت و باز نخواهد گشت».^{۸۲} از همین روست که قصاص به گریستن و گریاندن مردم افتخار می‌کردند؛ هرچند گروه‌هایی نسبت بدان منتقد بودند؛ برای نمونه، وقتی به ثابت بُنّانی قاصّ بصره، گفته شد چشمانت هیچ مشکلی ندارد جز آن‌که بسیار می‌گرید، پاسخ گفت: امیدوارم چنین باشد!^{۸۳} و یا حافظ ابو زُرعه به یحیی بن معاذ قصص‌گوی ری (د. ۲۵۸هـ) که بر نوحه‌گری‌اش می‌بالید گفت: ناله و ندبه برای کسی است که وارد خانه شود، درش را قفل زند و آنگاه بر گناهانش بگرید.^{۸۴} گفتنی است بخشی از احادیث جعلی قصاص به همین منظور یعنی تحریک عواطف و به گریه آوردن بوده است؛ در اعترافی صریح از قاصّی آمده است که حدیث جعل می‌کنیم تا قلوب مردم را بدین وسیله رقیق و لطیف کنیم.^{۸۵} حتی گزارش‌هایی نشان می‌دهد محدثانی با علم به جعلی بودن روایات قصاص، باز در مجلس آنها شرکت کرده می‌گریستند.^{۸۶}

در کنار تخویف، گریه و گریاندن، باید به اهمیت محوری اوراد، اذکار و ادعیه در تجربه دینی و احساسی توجه کرد. این مسأله را می‌توان در سیره شخصی قصاص شاهد آورد که مثلاً قاصّ دمشقی به نام بلال بن سعد اشعری هر روز غسل می‌کرد و در شبانه‌روز هزار رکعت نماز می‌گزارد. اوزاعی که خود به عبادت زیاد شهره بود، تصریح می‌کرد این وصف در مورد فرد دیگری سراغ ندارد.^{۸۷} نیز از همین رو، قاصّ مصر به نام دَرّاج بن سمعان (د. ۱۲۶هـ) حدیثی جعل نموده بود که فراوان ذکر بگویند تا آنجا که مردم، شما را دیوانه و

۸۲. ابن ابی شیبّه، ۲۹۹/۸.

۸۳. باجی، ۴۴۱/۱.

۸۴. ابن جوزی، القصاص، ۳۳۸.

۸۵. وضعنا احادیث نرفق بها قلوب العامة، نک: ابن جوزی، موضوعات، ۲۲۴/۱.

۸۶. ابن حبان، ۸۶/۱.

۸۷. مزّی، ۲۹۲/۴.

مجنون بخوانند.^{۸۸} این در حالی است که گروه‌های دیگر تا این اندازه افراط نمی‌کردند؛ برای نمونه، وقتی حسن بصری به قاص بصره به نام عبدالله بن غالب حدانی (مق. ح ۸۲هـ) رسید، درباره چرایی سخت گرفتن بر پیروانش سؤال کرد. او در پاسخ به این مسأله اشاره کرد که اصحابم نمی‌گیرند و خشوع کافی ندارند. سپس با تعجب حسن بصری را خطاب کرده که چگونه ما را به ذکر قلیل می‌خوانی، در حالی که خدا ما را به ذکر کثیر فراخوانده است.^{۸۹} هم‌چنین باید افزود مجالس قصص را به دلیل نیایش‌ها و اوراد فراوان، مجالس ذکر می‌خواندند و بر شرکت در آن ترغیب می‌شد.^{۹۰} اهمیت محوری اوراد و اذکار را می‌توان در تحلیل امور طبیعی به نفع ذکر نیز مشاهده نمود؛ برای نمونه، سعد اسکافی قاص معروف شیعی، با نسبت‌دادن روایتی به پیامبر (ص) از مردمان می‌خواهد پشه‌ها را دشنام ندهند؛ چرا که از بهترین جنبندگانند؛ زیرا مردمان را برای یاد خدا بیدار می‌کنند.^{۹۱} افزون بر این، در بینش بسیاری از قصاص، اوراد و اذکار می‌توانست برساخته و اختراعی بوده و هیچ مستندی در مصادر صحیح دینی نداشته باشد؛ چرا که هدف اصلی، اثرگذاری و تحریک عواطف مردم بوده است.^{۹۲} از این رو، با انبوهی جعل و وضع در این حوزه مواجهیم؛ برای نمونه قصاص، دستورالعملی مشتمل بر دعا برای معلمان به این صورت که سه مرتبه «اللهم اغفر للمعلمین» گفته شود و سپس عبارت «و اطل اعمارهم، و بارک لهم فی کسبهم» افزوده گردد. افزون بر این، باید به جعل احادیث پرشمار در حوزه فضایل السور و نیز خواص القرآن اشاره کرد تا اهمیت این مهم را برای مردم دو چندان کنند؛ برای نمونه، ابوعصمة نوح بن ابی مریم (د. ۱۷۳هـ) قصص‌گوی مشهور خراسان، احادیثی در فضیلت قرائت تک تک سوره‌های

۸۸. ابن عدی، ۱۱۵/۳.

۸۹. مزّی، ۴۲۰/۱۵.

۹۰. نک: دارمی، ۳۱۹/۲.

۹۱. نقل روایت با نقد آن، نک: عقیلی، ۱۲۰/۲.

۹۲. عجاج خطیب، ۴۲۴.

قرآن نقل کرده بود. وقتی محدثان از منابع و مصادر این روایات می‌پرسند، پاسخ می‌دهد: «چون دیدم مردمان از قرآن روی برتافته، به فقه ابوحنیفه و مغازی ابن اسحاق سرگرم شده‌اند، این احادیث را برای رضای خدا ساخته‌ام».^{۹۳} جز انتساب ادعیه جعلی به معصومین (ع)، می‌توان به اورادی اشاره کرد که قصاص خود، بر ساخته بودند؛ اما دیگران به دلیل علاقه‌ای که بدان داشتند، ثبت و ضبط می‌کردند؛ برای نمونه، می‌توان به دعای «اللهم أسألك الجنة و ما قرب إليها من قول أو عمل و أعوذ بك من النار و ما قرب إليها من قول أو عمل» از منصور بن عمار اشاره کرد که مالک بن انس آن را بر ساخته می‌دانست.^{۹۴}

از دیگر نشانه‌های بارز توجه قصاص به جنبه‌های احساسی و تجربه دینی، استناد به عالم رؤیا و ارجاع مردمان به خواب است. زین‌الدین عراقی (د. ۸۰۶ هـ) در الباعث علی الخلاص من حوادث القصاص، به چند جنبه از کاربردهای خواب از سوی قصص‌گویان اشاره داشته است: اثبات مشروعیت سخنان خویش با نقل خواب از پیامبر (ص)، استناد به خواب برای حجیت احادیث جعلی، و نقل خواب برای تقویت عقاید مخاطبان.^{۹۵} قصص‌گویی به نام حمزة بن عبدالمجید از خوابی سخن می‌گوید که در آن اصالت این حدیث را از پیامبر (ص) پرسیده: «هر کس حدیثی مشتمل بر ثواب فعلی بشنود و برای امید به ثوابش انجام دهد، آن ثواب را خواهد برد؛ گرچه حدیثش باطل باشد». پیامبر (ص) نیز این حدیث را با قسم به صاحب کعبه تأیید می‌کند و انتسابش را به خود می‌پذیرد!^{۹۶} نمونه‌ای دیگر از این دست که با گریاندن مردم هم در ارتباط است، سخنان منتسب به یزید رقاشی است که از خواندن قرآن بر پیامبر (ص) در عالم رؤیا خبر داده که آن حضرت از گریه‌آمیز

۹۳. همان، ۴۱/۱.

۹۴. ابن عساکر، ۳۴۱/۶۰.

۹۵. حافظ عراقی، ۱۰۱-۱۰۵.

۹۶. خلعی، ۲۸۸/۲.

نبودن تلاوت خرده گرفته بوده است.^{۹۷}

هم‌چنین قُصاص از خواب برای ارتقای جایگاه خود نیز بهره می‌بردند. در روایتی که یک قاص در سلسه سند آن قرار دارد، قاص دیگری به نام منصور بن عمار در خواب دیده می‌شود که به دلیل مجالس وعظ و نصیحت، جایگاه والایی یافته است؛ چنان‌که فرشتگان محلی را میان خود در نظر می‌گیرند تا او در آنجا و در آسایش کامل به مدح خداوند مشغول شود.^{۹۸} نکته پایانی درباره خواب آن‌که از برخی گزارش‌ها برمی‌آید، عموم مردم به شنیدن خواب عادت کرده بودند؛ از این رو گروهی نزد وهب بن منبّه لب به اعتراض می‌گشایند که چرا مانند گذشته، خواب و رؤیاهایش را تعریف نمی‌کند!^{۹۹}

زهد، دنیاگریزی و کناره‌گیری از مظاهر زندگی دنیوی از دیگر تعالیم اساسی بسیاری از قصاص بوده است که با تجربه شهودی و بعد احساسی دین سازگار است و گاه لازمه و مقدمه چنین چیزی تلقی شده است. از این رو زین‌الدین عراقی با آن‌که در کتابش یک‌سره بر قصاص تاخته است، اما تمامی قصاص را به زهد و صلاح معروف و مشهور خوانده است.^{۱۰۰} این مطلب در سلوک شخصی بسیاری از قصاص و نیز آموزه‌هایشان دیده می‌شود؛ برای نمونه، یزید رقاشی ۴۰ سال بر خود تشنگی روا می‌داشت و به یاد قیامت و تشنگی آن زمان می‌گریست.^{۱۰۱} حتی برخی از حاکمان، هدایای ویژه‌ای به قصاص اختصاص

۹۷. ابن عساکر، ۶۵/۸۳-۸۴.

۹۸. قشیری، ۶۹.

۹۹. ابن عساکر، ۶۳/۳۷۹؛ این رفتار قصاص کاملاً در تقابل با بینش و روش اهل بیت(ع) بوده است، از جمله آن‌که وقتی سخنانی نقل می‌شود و مستند آن به خواب‌های ابی بن کعب بازگردانده می‌شود، امام صادق(ع) ضمن تکذیب آنها، می‌فرماید: «دین خدای عزوجل والاتر از آن است که در خواب دیده شود» (کلینی، ۳/۴۸۲).

۱۰۰. حافظ عراقی، ۸۷؛ نکته قابل توجه آنکه مصحح کتاب که نمی‌تواند این مدعا را بپذیرد، این احتمال را مطرح کرده که مقصود مؤلف از واژه کَلّ، کثیر بوده است! حال آنکه تصریح می‌کند در اصل نسخه خطی نیز واژه کَلّ آمده است.

۱۰۱. بیهقی، ۳/۴۱۳-۴۱۴.

می دادند، اما بسیاری از ایشان اموال را بین فقرا تقسیم می کردند.^{۱۰۲} هم چنین قصاص برای رفعت بخشیدن به زهد، به داستان پردازی پیرامون افراد شاخص در این زمینه روی آورده بودند. برای نمونه، یکی از قصاص به نام نهشل بن سعید گزارشی با سلسله سندی متصل به ابن عباس نقل می کند که در آن عمر بن خطاب ۱۰ سال در جست و جوی اوپس قرنی بوده است.^{۱۰۳}

همگرایی و نزدیکی قصاص با عرفا و متصوفه از دیگر نشانه های زهد است؛ از همین رو نیز نام برخی از قصاص هم چون منصور بن عمار و عبدالله بن غالب در طبقات الصوفیه و حلیة الأولیاء آمده است.^{۱۰۴} نیز ادعاهایی از سوی قصاص هم چون فراگرفتن علم بدون تعلم،^{۱۰۵} دریافت معارفی که خداوند به هیچ فرد دیگری ارزانی نداشته^{۱۰۶} و یا داشتن کرامات و مقامات^{۱۰۷} را باید در راستای تجربه دینی و شهودی تفسیر کرد. از آورده ها می توان چنین نتیجه گرفت که از منظر قصاص، جنبه احساسی و شهودی دین اهمیت بسیاری دارد و افزون بر ظاهر شریعت، دین اسرار و رموز پیچیده ای دارد که قصاص از آن برخوردارند؛ از همین رو تعلیم اسرار در دستور کار قصاص قرار داشته است.^{۱۰۸}

پرگویی و بیشینه گرایی در تبلیغ و ترویج دین

در قوم نگاری و علم انسان شناسی فرهنگی، جوامع از حیث نظام آموزشی و میزان تکلم به دو گروه متفاوت «کم گو» و «پرگو» تقسیم می شوند. در نظام کم گو، معلم از سخن و کلام،

۱۰۲. برای نمونه، نک: ابن ابی یعلی، ۱۵۹/۲.

۱۰۳. ابن اعثم، ۵۴۶-۵۴۷.

۱۰۴. به ترتیب نک: سلمی، ۱۳۰؛ ابو نعیم اصفهانی، ۳۹۷/۲.

۱۰۵. حافظ عراقی، ۹۹.

۱۰۶. همان، ۹۲.

۱۰۷. ابن عساکر، ۳۷۷/۶۳.

۱۰۸. برای نمونه، نک: ابن جوزی، القصاص، ۳۳۹.

حداقل استفاده را می‌برد و به جای گفت‌وگو، تلاش می‌کند با عمل، آموزه‌های خود را منتقل کند؛ نیز در تکلم، فقط سخنی بیان شود که در عمل مخاطب مؤثر افتد. اما در نظام آموزشی پرگو، گفتار و نوشتار اهمیت فراوانی می‌یابد: حجم بسیار زیادی از اطلاعات ارائه می‌شود و رسالت متعلم، گوش سپردن و حفظ و ضبط سخنان خواهد بود.^{۱۰۹} تعالیمی که از پیامبر(ص) بر جای مانده و اوصاف بسیاری از کبار صحابه، نشان می‌دهد در صدر اسلام، نظامی کم‌گو بر سیستم آموزشی و رفتارهای اجتماعی حکم فرما بوده است. از همین رو، وقتی از پیامبر(ص) درباره چستی علم سؤال می‌شود، آن حضرت مراتب نخست علم را سکوت، استماع، حفظ و عمل برشمردند و در رده آخر، به نشر آن اشاره کردند.^{۱۱۰} شاید مشهورترین نشانه را در پناه جستن به خداوند از شر «علم لا ینفع» بتوان مثال آورد: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ینفع». ^{۱۱۱} نیز خلیفه دوم از هرگونه سخنوری که سنتی دربر نداشته باشد و یا به حکمی نیانجامد، برحذر می‌داشت.^{۱۱۲}

با نظرداشت مقدمه نظری فوق و با مراجعه به اوصاف قصاص مشاهده می‌کنیم با گروهی پرگو، با مبنایی کمیت‌گرا و بیشینه‌گرا در بنیادهای ترویج و تبلیغ دین مواجهیم. از این رو قصاص همواره سخن‌سرایانی با خطبه‌هایی طولانی بودند، و تکیه بسیار زیادی بر انتقال زبانی دین در قالب موعظه و نصیحت داشتند.^{۱۱۳} همنشینی واژه قاص با ذاکر و واعظ

۱۰۹. برای تفصیل، نک: دهقان، ۵۵.

۱۱۰. کلینی، ۴۸/۱.

۱۱۱. مسلم، ۸۲/۸.

۱۱۲. ابن عبد البر، ۱۲۲/۲.

۱۱۳. قس: رویکرد پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) که سهم قابل توجهی از تعلیم و تربیت را به انتقال رفتاری اختصاص می‌دادند؛ برای نمونه، پیامبر(ص) بر مجالست با کسانی تشویق نمودند که در کنار گفتارهای پندآموز، کردارشان به رغبت در آخرت بیانجامد و نگاه بدانها، انسان را به یاد خداوند بیاندازد (ابن حمدون، ۵۹/۱). روایتی مشهور از امام صادق(ع)، این رویکرد را بیشتر نمایان می‌سازد تا آنجا که به دعوت از مردم بدون سخن ترغیب می‌نماید: «کونوا دعاة للناس بغير السننکم لیروا منکم الاجتهاد و الصدق و الورع» (أصل علاء بن رزین، ۱۵۱).

که در بسیاری از موارد در معنایی بسیار نزدیک و گاه مترادف به کار رفته‌اند،^{۱۱۴} این ویژگی را نشان می‌دهد.^{۱۱۵} از دیگر مؤیدها، نخست باید به سخن ابوطالب مکی اشاره کرد که پس از بحثی اخلاقی درباره سکوت و لزوم رعایت آن از سوی علما، نقطه مقابل را قصاص معرفی می‌کند که بدون آن که کسی طلب کند، در بادی امر به سخن‌سرایی با اخبار و قصص می‌پردازند؛^{۱۱۶} همان کسانی که در سخنرانی‌های خود، مردم را با سخنان پیاپی مورد خطاب قرار می‌دادند: «یسرد الحدیث سردا»؛ در حالی که در مجالس ذکر، شخص خاصی به عنوان سخنران متمایز نمی‌شود و همگی به صورت جمعی سخن گفته، و درباره مسائل طرح شده تدبر و تفقه می‌شود.^{۱۱۷} در جمله فوق، صف‌آرایی عقلانیت تجربه‌محور و طبع‌محور عربی در شکل مجالس ذکر، در مقابل عقلانیت سمع‌محور و آموزش‌مدار قصاص به خوبی نمایان است. در عقلانیت عربی، بخش عمده‌ای از آگاهی و علم از مسیر تجربه و مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با طبیعت و انسان طلبیده می‌شود، اما در بینش و عقلانیت قصاص، نهاد آموزش هم‌چون معلم و سنت‌های تعلیمی مدون واسطه انتقال اطلاعات‌اند.

پرگویی قصاص موجب شد صحابه و علمای دیگر به اندرز و نصیحت روی آورند. از این رو یکی از سه توصیه عایشه به «ابن ابی سائب» قاص مدینه، آن بود که سخن مردم را قطع نکند و آنان را به حال خود واگذارد تا خودشان قاص را به قصص‌گویی وادارند.^{۱۱۸} هم‌چنین باید به ابن ابی عاصم اشاره داشت که یکی از سه شرطش برای تجویز

۱۱۴. نک: میرحسینی، الگوهای...، فصل اول.

۱۱۵. گفتار ابوسعید خُدری (د. ۷۴هـ) که به تعریض می‌گفت پیامبر(ص) ذکری طولانی و سخنانی کوتاه داشت و بدین سان، در نماز می‌فزود و از خطبه‌ها می‌کاست (حاکم نیشابوری، ۲/ ۶۱۴)، باید حاکی از رویکرد انتقادی وی به سخنرانی‌های مفصل و طولانی قصاص باشد که حضور در آنها به عنوان بارزترین مصداق مجلس ذکر ترویج می‌شد.

۱۱۶. ابوطالب مکی، ۱/ ۲۷۷.

۱۱۷. در سخنان انس بن مالک، نک: همان، ۱/ ۲۷۰.

۱۱۸. بخاری، صحیح، ۷/ ۱۵۳.

قصص گفتن، تطویل ندادن در سخنرانی است.^{۱۱۹} پرگویی قصاص گاه با مهملات و بیان سخنان بی سر و ته همراه بود تا مردم را بدان سرگرم کنند. از همین رو، چه در کتاب‌های مستقلی که درباره قصاص نوشته شده، و چه اشاره ضمنی به صورت اختصاص بابی به قصص‌گویان، معمولاً به هذیان‌گویی قصاص اشاره رفته است.^{۱۲۰} مهملات و تڑهات قصاص، معمولاً پیرامون مسائل ماوراءالطبیعه هم‌چون افعال و اوصاف ملانکه و جنیان، حوادث عجیب و ناشنیده از پیامبران پیشین، وقایع قیامت و ویژگی‌های بهشت و دوزخ و امثال آن بوده است. به همین دلایل، وقتی محدثان با روایتی عجیب و با حجمی طولانی مواجه می‌شدند، آن را «سخنی مشابه کلام قصاص» توصیف نموده، و تخطئه می‌کردند.^{۱۲۱} از دیگر تفاوت‌های نظام کم‌گو و پرگو، تفاوت در پرسش و طرح سؤال است. در نظام کم‌گو تنها سؤال‌هایی طرح می‌شود که به وقوع پیوسته باشد و به عبارتی مورد ابتلای افراد باشد؛ برای نمونه خلیفه دوم، پرسش از امور حادث نشده را جایز نمی‌دانست: «إنا لا نحلّ أن نسأل عما لم یکن، فإن الله قد بین ما هو کائن»؛^{۱۲۲} اما در نظام پرگو، سخنران خود سؤال‌هایی - گاه فرضی و اختراعی - ارائه کرده و بدانها پاسخ می‌گفت. از این رو در دوگان «عالم» و «قاص» این چنین تبیین شده که علما بر خلاف قصاص، سکوت می‌کنند و تا کسی از آنها پرسش نکرده، لب به سخن نمی‌گشایند.^{۱۲۳} حتی می‌توان گفت در نظام کم‌گو، کثرت سؤال به طور کلی مذموم است.^{۱۲۴} برداشت صحابیان از آیه «... لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ...» (مانده/۱۰۱) نیز کراهت سؤال از پیامبر(ص) بود؛ از همین رو برای

۱۱۹. ابن ابی عاصم، ۹۹.

۱۲۰. برای نمونه، نک: راغب اصفهانی، ۱/۱۷۱.

۱۲۱. برای نمونه، نک: ذهبی، تاریخ، ۱/۲۷۶-۲۷۷.

۱۲۲. أبوخیثمه نسایی، ۳۰.

۱۲۳. ابوطالب مکی، ۱/۲۷۶.

۱۲۴. در روایتی از پیامبر، نک: مسلم، ۵/۱۳۰.

پرسشی مهم، بیابانگردی را در نقابی پوشاندند، تا او پرسنده سؤال باشد.^{۱۲۵} این در حالی است که در نظام پرگو، سؤال‌های اختراعی و فرضی و با تعداد زیاد طرح می‌شود؛ برای نمونه، قتاده بن دعامة از قصاص مشهور، وقتی سه روز پیاپی از سعید بن مسیب سؤال می‌پرسد، سعید این چنین واکنش نشان می‌دهد که «ای کور، از اینجا برو؛ مرا دیوانه کردی!»^{۱۲۶} نیز سعید بن جبیر (مقد. ۹۵هـ) که هر روز دو نوبت قصص می‌گفت،^{۱۲۷} جمله‌ای به عطاء بن سائب می‌گوید که نشان می‌دهد قصاص توقع داشتند مردم بدانها مراجعه کرده و سؤال کنند: «آیا تعجب نمی‌کنی که از یک جمعه تا جمعه بعد، احدی از من سؤال نمی‌کند؟»^{۱۲۸}

هم‌چنین باید گفت بی‌تردید یکی از عوامل پرگویی مردم و طرح سؤال‌های فرضی، فعالیت قصاص بوده است؛ برای نمونه هنگامی که پرسنده‌ای از بشر بن حارث، سؤالی در حوزه مسائل عرفانی و باطنی می‌پرسد و در پی آن، پرسشی در حوزه معاملات طرح می‌کند، بشر به این مسأله پی می‌برد که وی در اثر مجالست با قصاص چنین خصیصه‌ای پیدا کرده است.^{۱۲۹} بنابراین در گذر از صدر اسلام به قرون پسین هجری، جامعه به سرعت از کم‌گویی فاصله می‌گیرد و پرگویی بیشتر رخ می‌نمایند. از همین رو ابوطالب مکی در گزارش از مردم زمانه‌اش در سده چهارم هجری، آنان را برخلاف گذشتگان، بی‌علاقه به سکوت توصیف کرده است.^{۱۳۰}

پرگویی و کم‌گویی را در نقل حدیث نیز می‌توان نشان داد؛ در حالی که غالب کبار و بسیاری از صغار صحابه در نقل روایت از پیامبر (ص) جانب احتیاط در پیش گرفته، یا اصلاً

۱۲۵. طبرانی، معجم، ۲۱۵/۸.

۱۲۶. بخاری، تاریخ، ۱۸۶/۷.

۱۲۷. ابن سعد، ۲۵۹/۶.

۱۲۸. احمد بن حنبل، علل، ۱۸۲/۱.

۱۲۹. همان، ۳۰۲/۱.

۱۳۰. همان، ۲۹۸/۱.

حدیثی نقل نمی‌کردند^{۱۳۱} و یا تعداد محدودی روایت به پیامبر(ص) نسبت می‌دادند،^{۱۳۲} تقریباً تمامی قصاص روایت‌گران احادیث پرشماری بودند؛ برای نمونه، ابو اسحاق سبئی حدیث گفتن قاص کوفه به نام أبوالأحوص را به بارش پیایی و شتابان باران تشبیه کرد.^{۱۳۳} رویه نقل احادیث بسیار را باید با سنت نقل محدود احادیث مقایسه کرد؛ از جمله وقتی محدث بصری به نام أبوقلابه عبدالله بن زید (د. ح ۱۰۴هـ) سه حدیث برای مخاطبان خود روایت کرد، دم فرو بست و همان سه عدد را هم زیاد دانست.^{۱۳۴} قصاص که کاملاً با این طرز تفکر مخالف بودند، حدیثی را برای تقویت دیدگاه خود به پیامبر(ص) نسبت دادند: «مثل کسی که علمی فراگیرد اما آن را بیان نکند، مانند کسی است که گنجی در اختیار داشته باشد و انفاق ننماید». دو راوی پایانی حدیث یعنی «دراج بن سمعان» و «ابن حجرية الأكبر» قاص هستند و هیچ سند دیگری برای این روایت وجود ندارد؛ محدثان نیز اقبالی به نقل آن نشان نداده‌اند.^{۱۳۵} هم‌چنین باید به این نکته اشاره کرد که متن بسیاری از احادیث قصاص، طولانی و پردامنه است. حال ممکن است در متن حدیثی دخل و تصرف کرده، آن

۱۳۱. برای نمونه، می‌توان به عملکرد سعید بن زید بن عمرو بن نفیل - یکی از عشره مبشره بر پایه اعتقاد اهل سنت - اشاره داشت که ابن قتیبه معتقد است به دلیل احتیاط از فروافتادن در مهلکه نسبت ناروا به پیامبر(ص) و نیز این که مردم در این زمینه بی‌پروا نشوند، هیچ حدیثی از پیامبر(ص) نقل نمود (ابن قتیبه، ۴۲). البته این سخن را باید حمل بر روایت اندک از پیامبر(ص) نمود، زیرا در مجموعه مسند احمد بن حنبل، بخشی به «مسند سعید بن زید» اختصاص یافته است (نک: احمد بن حنبل، مسند، ۱/ ۱۸۷)، گرچه حجم صفحاتش کمتر از انگشتان یک دست است. البته این احتمال نیز می‌تواند راجح باشد که روایات فوق در اختیار ابن قتیبه نبوده و یا نسبت به اصالت آنها تردید داشته است.

۱۳۲. ابن قتیبه دینوری، بسیاری از صحابه و نزدیکان پیامبر(ص) را ناقلان روایت اندک از آن حضرت معرفی می‌کند. او به صورت ویژه از ابوبکر، زبیر، ابوعبیده و عباس بن عبدالمطلب نام برده است (ابن قتیبه، ۴۲).

۱۳۳. ابن جعد، ۷۷.

۱۳۴. ابو نعیم اصفهانی، ۲/ ۲۸۷.

۱۳۵. ابن عدی، ۳/ ۱۱۵.

را بسط داده باشند؛^{۱۳۶} و یا آن که خود، حدیثی طولانی جعل کرده باشند؛^{۱۳۷} هر دو مطلب، نشانه‌هایی اند بر پرگویی قصاص.^{۱۳۸}

بیشینه‌گرایی قصاص را می‌توان در افراط در ترغیب و یا ترهیب، و هم‌چنین در اذکار و اوراد اختراعی و در عنوان کلی‌تر جعل در حوزه فضایل و سنن نیز مشاهده کرد؛ به عبارت دیگر، به جای آن که قصاص، مخاطبان خود را در همان محدوده نصوص شرعی به عبادت و سلوک دینی بخوانند، این مقدار را ناکافی شمرده، به افراط در این زمینه می‌پرداختند. تحلیل ابن جوزی آن است که این افراد شریعت را ناقص دانسته و معتقدند باید تتمه‌هایی بر آن بیفزایند تا افراد بیشتر بر کار خیر تشویق شده، از بدی‌ها روی برتابند؛^{۱۳۹} برای نمونه، قاص شهر واسط، سیفویه، در سخنرانی‌اش، درازای زنجیری که دوزخیان را در هم خواهد پیچید ۹۰ ذراع دانست؛ وی چون با این انتقاد مواجه شد که این رقم ۲۰ ذراع بیش از رقم ۷۰ (سبعون ذراعاً) است که در آیه ۳۲ سوره حاقه آمده، عدد مذکور (۹۰ ذراع) را مختص گروه‌های خاصی دانست،^{۱۴۰} و وقتی که ابن مسعود بر قاصی گذر کرد که از دوزخ و آتش جهنم سخن می‌گفت، با اشاره به آیه ۵۳ سوره زمر، مردم را از نومید کردن از درگاه خداوند بر حذر داشت.^{۱۴۱} نیز عایشه به عبید بن عمیر (د. پیش از ۷۴هـ) هشدار می‌داد که در سخنرانی‌های خود، مردمان را نومید و اسباب هلاکتشان را فراهم نکنند.^{۱۴۲} در مقابل،

۱۳۶. قصاص چنان به این بسط و اطناب شهره بودند که شعبه بن حجاج، چرایی استنکاف خود از نقل حدیث برای قصاص را افزودن آنان به محتوای حدیث عنوان کرده است (ابو نعیم اصفهانی، ۱۵۳/۷).

۱۳۷. برای نمونه، قاص مسجد جامع بصره در حضور احمد بن حنبل و یحیی بن معین حدیثی جعل کرد که راوی‌اش انس بن مالک، حشمش را حدود ۲۰ صفحه تخمین زده است (ابن حبان، ۸۵/۱).

۱۳۸. برای شواهد بیشتر، نک: میرحسینی، الگوهای...، فصل سوم، گونه‌شناسی مخالفت با قصاص، پرگویی؛ فصل پنجم، بسط و اطناب در متن احادیث به مثابه جعل.

۱۳۹. ابن جوزی، موضوعات، ۳۹/۱.

۱۴۰. صفدی، ۱۱۰-۱۱۱.

۱۴۱. ابن ابی شیبه، ۱۰۷/۸.

۱۴۲. صنعانی، ۲۲۰/۳.

برخی از قصاص به افراط در تبشیر گرفتار بودند؛ برای نمونه، قاص کوفه به نام ابو داود نفع بن حارث سیعی روایتی را به پیامبر (ص) نسبت داد که بر اساس آن، در روز عرفه گناهان تمام کسانی که ذره‌ای ایمان در دل داشته باشند، بخشیده می‌شود؛ چه در عرفات حاضر باشند چه نباشند.^{۱۴۳} از همین رو، غزالی یکی از آموزه‌های منفی در آموزه‌های قصاص را مبالغه در رجاء و امید - بوسیله فزونی کلام ایشان در عفو و رحمت خداوند - می‌دانست و معتقد بود این آموزه‌های، مردم را در گناه کردن گستاخ می‌کند.^{۱۴۴}

رواداری دخل و تصرف در امور دینی

بر اساس داده‌های موجود، بدعت‌ها و دخل و تصرف‌های قصاص در امور دینی را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود. بخشی از آنها، امور جدیدی است که سابقه‌ای در زمان حیات رسول الله (ص) نداشته، اما ماهیت آنها مغایر با گزاره‌های دینی نبوده است؛^{۱۴۵} مهم‌ترین بدعت این دسته، قطعاً نفس قصص‌گویی است.^{۱۴۶} از همین روست که حتی در دهه‌های بعد، فردی چون لیث بن سعد (د. ۹۴ هـ) پس از تعریفش از اصطلاح «قصص عامه» به معنای «پند و اندرزی که سخنران با اجتماع گروهی از مردم پیرامون وی ایراد می‌کند»، این کار را از سوی قاص و مستمعان مکروه و ناپسند می‌شمارد.^{۱۴۷} از دیگر بدعت‌های قصاص که در این رده جای می‌گیرد، می‌توان به دعاخوانی با صدای بلند^{۱۴۸} و بالا بردن دست‌ها

۱۴۳. عبد بن حمید، ۲۶۵؛ اذعان به وضع، نک: آلبانی، ۱۲۸/۱۳.

۱۴۴. غزالی، ۵۸/۷.

۱۴۵. افزون بر قصاص، شماری از صحابه به ویژه برخی از خلفا نیز به نهادن سنت‌های مورد نظر خود مبادرت ورزیده‌اند (نک: پاکتچی، ۵۶۲/۱۱)؛ بنابراین امری نبوده است که مختص به قصاص بوده باشد.

۱۴۶. برای مخالفت صحابه، نک: میرحسینی، الگوهای...، فصل سوم.

۱۴۷. مقریزی، ۱۸/۴.

۱۴۸. ابن جوزی، القصاص، ۳۰۱.

هنگام دعا یاد کرد که از دید صحابه و مسلمانان نخستین بدعت به شمار می‌آمد.^{۱۴۹} هم‌چنین فعالیت قاصی که اذکاری را بلند می‌خواند تا مردمان در پی او تکرار کنند، از سوی ابن مسعود بدعت شمرده شده است؛ زیرا این عمل را فراتر از رفتار و عمل پیامبر(ص) و صحابیان می‌دانست.^{۱۵۰}

اما دسته دوم از بدعت‌ها و دخل و تصرف‌های قصاص، وضع و جعل سنت‌هایی است متعارض با آموزه‌های دینی و بسیار فراتر از گونه نخست. مهم‌ترین و شدیدترین نقدها به قصاص، دقیقاً همین دسته از بدعت‌ها را نشانه رفته است که شاید مهم‌ترین نشانه‌اش جعل و تحریف روایات است. از جمله ابن قتیبه (د. ۲۷۶هـ) خلل و فساد در احادیث را ناشی از سه گروه می‌دانست که یکی از آنها را قصاص معرفی نموده که با نقل احادیث مخالف عقل، می‌کوشیدند از مردم اشک بگیرند و دل‌ها را به رقت آورند.^{۱۵۱} یک سده بعد از ابن قتیبه، ابن حبان (د. ۳۵۴هـ) به هنگام برشمردن بیست وجهی که به جرح ضعفای محدثان می‌انجامد، واپسین مورد را به قصاص و سؤال اختصاص داده که در قصص‌گویی‌های خویش احادیثی را جعل کرده، به ثقات نسبت می‌دهند.^{۱۵۲} اما شدیدترین نقد را باید از آن ابن جوزی (د. ۵۹۷هـ) دانست که معتقد بود بیشترین بلایی که بر سر احادیث از حیث جعل و وضع آمده، از جانب قصاص است؛ او در ادامه، دو انگیزه مهم دست یازیدن قصص‌گویان به جعل حدیث را نرم کردن دل‌ها و ایجاد رقت قلب و نیز کسب درآمد با فروختن کالاهای [سخنان] خود^{۱۵۳} دانسته است.

۱۴۹. ابوطالب مکی، ۱/ ۲۶۸.

۱۵۰. طبرانی، معجم، ۹/ ۱۲۵.

۱۵۱. ابن قتیبه، ۲۵۹-۲۶۴.

۱۵۲. ابن حبان، ۱/ ۸۵.

۱۵۳. ابن جوزی، موضوعات، ۱/ ۴۴.

قصاص با اصرار بر دخل و تصرف‌های خود و با اتکا بر پایگاه اجتماعی گسترده‌ای که نزد عامه مردم داشتند مخالفان خویش را سرکوب می‌کردند؛ برای نمونه، وقتی قاصی حدیثی مُسند نقل کرد که خداوند دو صور برای قیامت آفریده است، انتقاد شعبی از تابعین کوفه را برانگیخت. قاص که دوباره سخن را تکرار کرد، کفش خود را به سمت شعبی پرتاب کرد و در نتیجه مردم نیز چنین کردند! مردم شعبی را رها نکردند تا آن‌که قسم یاد کرد، خداوند نه دو صور بلکه ۳۰ صور متفاوت خلق کرده است.^{۱۵۴}

نتیجه

در این مقاله، با پی‌جویی احوال قصاصین در کتب رجال و تراجم، سعی شده مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی و اجتماعی قصاص با تکیه بر گونه دین‌داری و ترویج دین تبیین گردد. مهم‌ترین ویژگی‌های قصاص از این قرار است: جذب مخاطبان بسیار از توده مردم با توسل به هر نوع وسیله‌ای، توجه به سلايق عموم مردم از جمله نقل فراوان داستان و امور اعجاب‌آور، تحریک عواطف و تکیه مفرط بر جنبه احساسی دین از طریق گریاندن مردم، ترویج زهد و دنیاگریزی، تکیه مفرط بر اوراد و اذکار و مجالس ذکر جمعی، پرگویی و بیشینه‌گرایی در تبلیغ و ترویج دین از جمله افراط در انذار و تبشیر یا اغراق در ثواب و عقاب اعمال، و رواداری دخل و تصرف در امور دینی از جمله جعل خیرخواهانه حدیث و جعل در حوزه فضایل و مثالب و سنن. می‌توان گفت غالب عالمان مسلمان یا به رویکردها و روش‌های قاصان، خاصه دخل و تصرف در امور دینی اعتقادی نداشتند و یا اگر در اموری چون تکیه بر جنبه احساسی دین در خویش نوعی همگرایی با قصاص می‌دیدند، برخلاف آنان اغراق و افراط نمی‌کردند. این ویژگی‌ها و بازخوردهای آنها از سوی مسلمانان سده‌های

نخستین، می‌تواند دست‌مایه نقد و پالایش جریان‌های مختلف دینی از جمله وعظ و مداحی در دوران معاصر قرار گیرد.

کتابشناسی

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۵ هـ.
- آلبانی، محمد ناصر الدین، سلسله الأحادیث الضعیفة و الموضوعة، ریاض، دار المعارف، ۱۴۱۲ هـ.
- ابن ابی الدنيا، عبدالله، الإخوان، به کوشش محمد طوالبه، بی‌جا، دار الإعتصام، بی‌تا.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، الجرح و التعديل، دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية، ۱۳۷۱ هـ.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ هـ.
- ابن ابی عاصم، احمد، المذکر و التذکر و الذکر، ریاض، دار المنار، ۱۴۱۳ هـ.
- ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، بیروت، دار المعرفة، بی‌تا.
- ابن اعثم، احمد بن علی، الفتوح، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۱۱ هـ.
- ابن بطلال، ابوالحسن علی بن خلف، شرح صحیح البخاری، ریاض، بی‌نا، ۱۴۲۳ هـ.
- ابن جعد، علی، مسند، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ هـ.
- ابن جوزی، عبدالرحمان، القصاص و المذکرین، بیروت، المكتب الإسلامی، ۱۴۰۹ هـ.
- همو، الموضوعات، مدینة، المكتبة السلفية، ۱۳۸۶ هـ.
- همو، كشف المشكل من حديث الصحیحین، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۸ هـ.
- ابن حبان، محمد، المجروحین، مکه، دار الباز للنشر و التوزیع، بی‌تا.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تعجیل المنفعة، بیروت، دار الکتب العربی، بی‌تا.
- ابن حمدون، محمد بن حسن، التذکرة الحمدونیة، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۶ م.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، جامع بیان العلم و فضلہ، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۸ هـ.
- ابن عدی، عبدالله، الكامل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ هـ.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ هـ.
- ابن عطیة آندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ هـ.

- ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، بی تا.
- ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، نجف، دار المرتضوية، ۱۳۵۶ ش.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ هـ.
- ابونعيم اصفهانی، احمد، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، به كوشش شفیعی كدكنی، قاهره، أم القرى، بی تا.
- ابوخیثمة نسایی، كتاب العلم، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی، قوت القلوب، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ هـ.
- ابو یعلی موصلی، احمد، المسند، دمشق، دار المأمون للتراث، بی تا.
- احمد بن حنبل، العلیل، ریاض، دار الخانی، ۱۴۰۸ هـ.
- همو، مسند، بيروت، دار صادر، بی تا.
- أصل علاء بن رزین، در مجموعه الأصول الستة عشر، قم، دار الشبستری للمطبوعات، ۱۳۶۳ ش.
- باجی، سلیمان بن خلف، التعديل و التجريخ، مراکش، وزارة الأوقاف، بی تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، ترکیه، بی تا.
- همو، الجامع صحیح، بيروت، دار الفكر، ۱۴۰۱ هـ.
- بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۷ هـ.
- بویس، مری، «گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی»، در مجموعه دو گفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایران، ترجمه بهزاد باشی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۸ ش.
- بیهقی، احمد بن حسین، شعب الایمان، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ هـ.
- پاکتچی، احمد، «مسأله بدعت در سده نخست اسلامی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به كوشش موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات دائرة المعارف، ج ۱۱، ۱۳۸۱ ش.
- جاحظ، عمرو بن بحر، البيان و التبيين، قاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۴۵ هـ.
- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار الساقی، ۱۴۲۲ هـ.
- حافظ عراقی، زین الدین عبدالرحیم بن الحسین، الباعث علی الخلاص من حوادث القصاص، بيروت، دار الوراق، ۱۴۲۲ هـ.
- حاكم نیشابوری، محمد بن عبدالله، مستدرک الصحیحین، بی جا، بی نا، بی تا.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ هـ.

خَلَعِي شافعي، ابوالحسن، الفوائد المنتقاة الحسان الصحاح والغرائب (الخلعيات)، بي تا (نسخه نرم افزاري مكتبة الشاملة).

دارمي، عبدالله بن عبدالرحمان، سنن، دمشق، مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩هـ.

دهقان، علي، تفسير موضوعي علم در قرآن كريم با رويکرد انسان شناسي فرهنگي، استاد راهنما دكتور احمد پاكتيجي، پايان نامه دوره كارشناسي ارشد، دانشكده الهيات دانشگاه امام صادق (ع)، ١٣٩١ش. ديلمي، ابي شجاع شيرويه بن شهردار، الفردوس بمأثور الخطاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ. ذهبي، محمد بن احمد، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

همو، سير أعلام النبلاء، به كوشش شعيب الأرنؤوط و حسين أسد، بيروت، الرسالة، ١٤١٣هـ. راغب اصفهاني، حسين، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت، شركة دار الأرقم، ١٤٢٠هـ.

سبكي، عبدالوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، بي تا. سلمى، محمد بن حسين، طبقات الصوفية، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨٩هـ. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، شرح سنن النسائي، بيروت، دار الكتب العلمية، بي تا. صفدي، خليل، الوافي بالوفيات، به كوشش احمد الأرنؤوط و تركي مصطفى، بيروت، دار الإحياء التراث، ١٤٢٠هـ.

صنعاني، عبدالرزاق، المصنف، بي جا، منشورات المجلس العلمي، بي تا.

طبراني، سليمان بن احمد، الدعاء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.

همو، المعجم الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بي تا.

طبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

عبد بن حميد كسبي، منتخب مسند عبد بن حميد، بيروت، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٨هـ.

عجاج خطيب، محمد، أصول الحديث علومه و مصطلحه، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ.

عقيلي، محمد بن عمرو، كتاب الضعفاء الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

غزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتاب العربي، بي تا.

قشيري، ابوالقاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، قم، انتشارات بيدار، ١٣٧٤ش.

كالر، جانانان، نظريه ادبي، ترجمه فرزانه طاهري، تهران، نشر مركز، ١٣٨٢ش.

كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، به كوشش علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ش.

محسنیان راد، مهدی، «ترویج دین از طریق تحریک عاطفه در رسانه‌های معاصر در مقایسه با ترویج مبتنی بر تعقل در صدر اسلام»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش ۵، بهار و تابستان ۱۳۸۵ ش.
مزّی، یوسف بن عبدالرحمان، تهذیب الکمال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ هـ.
مسلم بن حجاج، صحیح، بیروت، دار الفکر، بی تا.
مقاتل بن سلیمان، تفسیر، به کوشش عبدالله شحاته، بیروت، دار إحياء التراث العربية، ۱۴۲۳ هـ.
مقربزی، احمد بن علی، المواعظ و الإعتبار، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ هـ.
مناوی، محمد عبدالرئوف، فیض القدر شرح الجامع الصغیر، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ هـ.
مهروش، فرهنگ، «آیین‌های ذکر در روایات اسلامی»، صحیفه مبین، ش ۵۳، ۱۳۹۲ ش.
میدانی، احمد بن محمد، مجمع الأمثال، مشهد، مؤسسه چاپ و نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
میرحسینی، یحیی، الگوهای گفتمانی تصرف در حدیث نزد قصاص، رساله دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق(ع)، استاد راهنما دکتر احمد پاکتچی، دیماه ۱۳۹۴ ش.

همو، کارکرد اجتماعی حرفه قصص در سده‌های نخستین اسلامی، «کوششی برای تحلیل زبانشناسانه تاریخ یک انگاره»، صحیفه مبین، ش ۵۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
هیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ هـ.
یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۹۹ هـ.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, tr. Barber C.R & Stern S.M, Chicago, Aldine Publishing Company, 1971.
Pellat, Charles, “al-Ḳāṣṣ”, *The Encyclopaedia of Islam*, 2 nd ed., vol. IV, Leiden, Brill, 1997.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۳۷-۵۲

روش‌های پژوهش رازی در پزشکی^۱

فهیمة مخبر دزفولی^۲

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

چکیده

دوره رنسانس را آغاز توجه به علوم تجربی و تفکر انتقادی در غرب دانسته‌اند؛ اما رواج به‌کارگیری روش‌های تحقیق و دیدگاه‌های پژوهشی در علوم مختلف به اوایل قرن بیستم برمی‌گردد. با این همه درجهان اسلام در دوره شکوه تمدن اسلامی، دانشمندان مسلمان بسیار پیش‌تر از غربیان، آثار خود را با ابتنا بر روش‌ها و بینش‌های خاص پژوهشی تألیف می‌کرده‌اند. در این میان محمد بن زکریای رازی (د ۳۱۳/۹۲۵ م)، پزشک بزرگ ایرانی، دارای روش‌ها و دیدگاه‌هایی بوده است که با توجه بدانها می‌توان وی را در ردیف پزشکان قرون هفدهم و هجدهم میلادی در اروپا قرار داد. رازی با طبعی نقاد و ذهنی وقاد و با تأکید بر مشاهدات بالینی و روش‌های تجربی به کاوش در علوم پزشکی پرداخته و روش‌های معمول در تحقیقات امروزی، چون بیان مسئله پژوهش، اهداف پژوهش، نقد منابع تحقیق، پرسش و فرضیه، آوردن مقدمه بحث و نتیجه‌گیری را در تألیف آثار ارزشمند خود به‌کار می‌برده است. این مقاله با بررسی آثار مهم محمد بن زکریای رازی در پزشکی، نمونه‌هایی از کاربرد روش‌ها و دیدگاه‌های پژوهشی او را عرضه خواهد کرد که بسیار فراتر از زمانه وی و مشابه روش‌های امروزی بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: محمد بن زکریای، روش پژوهش، پزشکی اسلامی، المنصوری فی الطب.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۰

۲. رایانامه: f.mokhber@srbiau.ac.ir

مقدمه

به کارگیری روش تحقیق در علوم مختلف سابقه درازی ندارد. در تمدن غرب، روش تجربی در فهم مسائل و پدیده‌ها به فرانسیس بیکن انگلیسی و اثر مشهورش، پیشرفت دانش، برمی‌گردد که در سال ۱۶۰۵ م به چاپ رسید. بیکن در این کتاب از سه مانع تفکر و درک حقیقت، که از آنها به بت تعبیر کرده، نام برده است: بت‌های قبیله‌ای، بت‌های بازاری و بت‌های مدرسه‌ای.^۳ پس از او دکارت، فیلسوف فرانسوی (۱۵۹۵-۱۶۵۰)، کتاب قواعد به کارگیری ذهن را نوشت^۴ و اصل شک دستوری را ارائه کرد که بر مبنای آن هر قسمت از یک ایده باید مورد پرسش، تردید و آزمون قرار گیرد. رواج تفکر انتقادی سبب ایجاد نهضتی شد که در قرون هفدهم و هجدهم ادامه یافت و در پرتو این مباحث رابرت بویل و اسحاق نیوتون اکتشافاتی انجام دادند و دانشمندانی چون منتسکیو، ولتر و دیدرو هم به این نتیجه رسیدند که ذهن منطقی پدیده‌های جهان را بهتر درک می‌کند.

در قرن بیستم روش‌شناسی تحقیق در رشته‌های مختلف شکل گرفت و براساس آن، علاوه بر تأکید بر اهمیت تفکر انتقادی در پژوهش، ساختار صوری پژوهش نیز مورد توجه قرار گرفت. لزوم نگارش چکیده، مقدمه، طرح پرسش‌ها و فرضیات پژوهش، مرور ادبیات تحقیق، نقد و بررسی منابع، تحلیل داده‌ها و نهایتاً خاتمه یا نتیجه‌گیری در شکل‌دهی ساختار نهایی پژوهش، در علوم مختلف، سخت مورد توجه واقع شد. علاوه بر این عناصر، در هر رشته متناسب با نوع مطالعه و تحقیق، عناصر دیگری نیز افزوده شده است.

اما با مطالعه در متون علمی بر جای مانده از دوران شکوه تمدن اسلامی، می‌توان دریافت که نویسندگان و دانشمندان مسلمان روش‌هایی در تحقیق و نگارش آثار خود به کار می‌بسته‌اند که با روش‌های جدید شباهت بسیار داشته است. در واقع دیرینگی رواج فرهنگ نقد در میان دانشمندان مسلمان، خود مقدمه‌ای برای یافتن روش‌های صحیح پژوهش

3. Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, Ed. By Joseph Devey New York, 1951. Online available: www.libertyfund.org.

4. Descartes, Rene, *Rules for The Direction of the Mind*, London, 1957.

گردید. نقد عالمانه رازی بر جالینوس در کتاب الشکوک علی جالینوس، نقد علی بن عباس اهوازی بر بقراط در مقدمه کتاب طب الملکی و نقد ابن سینا بر ارسطو در قانون، بیانگر دیدگاه‌های پژوهشی این نویسندگان مسلمان در پزشکی است.

فرهنگ نقد محدود به آثار یونانی نبود، بلکه در تداوم حرکت علمی شتابانی که با نهضت ترجمه شروع شده بود، تألیفات دانشمندان مسلمان نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفت؛ چنان‌که ابن سینا در نگارش قانون، آثاری چون الحاوی و نیز طب الملکی را مورد بررسی و استفاده قرار داد؛ بعدها نیز ابن نفیس در شرحی که بر قانون نوشت نظریه ابن سینا را در گردش خون، که مأخوذ از جالینوس بود، رد و گردش خون ریوی را کشف کرد.

در میان دانشمندان و پزشکان بزرگ مسلمان که در دامان تمدن اسلامی بالیدند، محمد بن زکریای رازی (د ۳۱۳هـ) شیمیدان و پزشک ایرانی جایگاه ممتازی دارد. جورج سارتن که نیمه دوم سده نهم میلادی/سوم هجری را در تاریخ علم، عصر رازی نامیده، مشاهدات بالینی وی را برتر از جالینوس دانسته است.^۵ رازی علم پزشکی را با تجربه و آزمون درآمیخت. بررسی آثار پزشکی وی بیانگر روش‌ها و بینش‌های خاص پژوهشی این دانشمند بزرگ است. وی از پیشتازان نگارش دائرة المعارف‌های پزشکی است. کتاب الحاوی فی الطب و هم‌چنین المنصوری فی الطب از اولین کتب جامع پزشکی در تمدن اسلامی محسوب می‌شوند^۶ که در آنها با نظمی نظرگیر به جنبه‌های مختلف پزشکی اعم از آناتومی، فیزیولوژی، بیماری‌شناسی، داروشناسی و درمان پرداخته شده است. اگرچه درباره رازی و آثار و نوآوری‌های وی در پزشکی، تحقیقات متنوعی انجام پذیرفته است،^۷ این مقاله

۵. سارتن، جرج، تاریخ علم، ۲۶۹.

۶. محققان کتاب فردوس الحکمة اثر ابن ربن طبری، استاد رازی، را اولین کتاب جامع پزشکی در تمدن اسلامی دانسته‌اند.

۷. درباره رازی و پژوهش‌های او در پزشکی آثار متعددی به زبان‌های مختلف انجام پذیرفته است:

See: Max Meyerhof, *Thirty-Three Clinical Observations by Rhazes (Circa 900 A.D)* *Isis*, Vol. 23, No. 2 (Sep., 1935), pp.321-372; A. R. Neligan,

بارویکردی متفاوت و با تکیه بر پژوهش در مطاوی آثار متعدد رازی در پزشکی به بررسی روش‌های تحقیق این دانشمند بزرگ می‌پردازد.

روش‌های رازی در پژوهش

با این‌که طب در روزگار رازی مرهون آشنایی مسلمانان با طب یونان و آثار پزشکان بزرگی چون بقراط و جالینوس بود، رازی ضمن بزرگداشت اطبای یونانی، رویکردی انتقادی به آراء آنان در پیش گرفت. وی در الحاوی ضمن احترام به پزشکان متقدم چون بقراط، جالینوس، اریباسوس و پولس، انتقاداتی را نیز متوجه آنان کرده است. نقد رازی منصفانه است و به راه افراط یا تفریط نیفتاده است. عنوان یکی از کتاب‌های رازی، الشکوک علی افضل الاطباء جالینوس، گویای بزرگداشت این طبیب یونانی به قلم منتقد اوست. رازی در مقدمه این کتاب نقد نظریات کسی چون جالینوس را، از آن رو که استاد بزرگی است و رازی خود از

“Rhazes And Avicenna”, *The British Medical Journal*, Vol.2, No.4484 (Dec. 14, 1946), p.919; S. Mahdihasan, “AL-Razi’s conception of blood as hot and dry: Islamic humorology has been borrowed from the Greek”, *Islamic Studies*, Vol.27, No.4 (Winter 1988), pp.355-360; Katouzia Safadi, Mehrnaz, “Les médicaments simples et composés dans le livre Les doutes sur Galien ou Kitab al-Shukuk ‘ala Galînûs de Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi (IX-X), Analyse des chapitres sur les médicaments simples et composés ou miyamid et qatajanis d’al-Razi”, *Acte du 36ème Congrès International d’Histoire de la Médecine*, Tunisie, 1998; Katouzian, “Les hiéras, médicaments composés prescrits par Abu Bakr Muhammad Zakariyya Razi”, *Actes du ‘The first national congress on Iranian studies’*, Tehran, Iran (juin 2002).

هم‌چنین نک: مقاله ارزشمند مهرانز کاتوزیان صفدی، «مجلس، محلی برای تبادل نظر علمی و سرآغاز تألیف یک رساله از محمد زکریای رازی»، مجله تاریخ علم، ش ۳، تابستان ۱۳۸۴، ۲۷-۳۸؛ نجم آبادی، محمود، «سیمای طبی ابوبکر محمد بن زکریای رازی»، معارف اسلامی، ش ۱، شهریور ۱۳۴۵، ۳۶-۴۰؛ نیرنوری، تورج، «زکریای رازی دانشمند آزمون‌گرای ایرانی»، نشریه جراحی ایران، دوره ۱۵، ش ۲، سال ۱۳۸۶؛ موسی توماج ایری، «فلسفه علم زکریای رازی»، مندرج در وبسایت پژوهشکده باقرالعلوم و...»

دریای دانش او بسیار نوشیده است دشوار می‌داند، اما بلافاصله می‌افزاید: «اینها مانع از نقد من بر اندیشه‌های جالینوس نمی‌شود و اطمینان دارم که اگر او زنده می‌بود، مرا تحسین می‌کرد».^۸

رازی بیشتر آثار پزشکی خود^۹ را با مقدمه‌هایی گویا و حاوی نکاتی ارزشمند آغاز کرده و در آنها به هدف خود از تألیف آنها اشاره نموده است؛ مثلاً در مقدمه کتاب الشکوک از واکنش مردم نسبت به عنوان و موضوع آن که نقد آراء جالینوس، پزشک نامدار جهان کهن، است احساس بیم کرده،^{۱۰} و در مقدمه کتاب الابدال المستعملة فی الطب و العلاج می‌نویسد از آنجا که هر دارویی در هر جایی یافت نمی‌شود، لازم است طیب بداند که چه داروهایی را می‌توان به جای دارویی دیگر استفاده کرد.^{۱۱} سپس می‌گوید با وجود اطلاعات و مطالبی در این زمینه، تا کنون کتابی مستقل در این موضوع به نگارش درنیامده است.^{۱۲} هم‌چنین در مقدمه کتاب من لایحضره الطیب، ضمن اشاره به حدیث منسوب به پیامبر اکرم (ص) درباره علم الادیان و علم الابدان، هدف از نگارش کتاب خود را چنین بازمی‌گوید که فضلا در آثارشان از ادویه و اغذیه‌ای در درمان بیماری‌ها نام می‌برند که جز در خانه ملوک به دست نمی‌آید و من از همین رو بر آن شدم تا رساله‌ای درباره درمان بیماری‌ها با ادویه و اغذیه‌ای که در دسترس همگان است و عموم مردم آنها را می‌شناسند، بنگارم.^{۱۳}

۸. رازی، الشکوک علی افضل الاطباء جالینوس، نسخه خطی ملک، ۱.

۹. ابوریحان بیرونی برای رازی، پنجاه و پنج اثر در پزشکی را برمی‌شمارد.

۱۰. رازی، الشکوک، مصحح مصطفی لیب عبدالغنی، ۴۳؛ همو، القولنج، ۲۸-۳۳؛ همو، براء الساعه، ۱۲؛ همو، رساله فی الفصد، ۲۱.

۱۱. همو، الابدال المستعملة فی الطب و العلاج، ۱۷.

۱۲. همانجا.

۱۳. همو، من لایحضره الطیب، ۹.

رازی در مقدمه کتاب الجُدري و الحصبة نیز انگیزه نگارش کتابش را اجابت درخواست مردی فاضل ذکر کرده که از او خواسته بود کتابی سودمند درباره آبله بنویسد. رازی می‌گوید چون درباره آبله هیچ یک از قدما کتاب کامل و مستقلى ننوشته‌اند،^{۱۴} به نگارش این کتاب همت گمارده، سپس سیزده فصل کتاب خود را به اختصار معرفی کرده است. رازی سبب تألیف کتاب برء الساعه را گفت‌وگو با وزیر ابوالقاسم محمد بن عبدالله^{۱۵} دانسته که در جمع پزشکان گفته بود بیماری‌ها در طول روزها و ماه‌ها افراد را مبتلا می‌کند و درمان آنها روزها و ماه‌ها به درازا می‌کشد؛ و رازی نیز در پاسخ وی گفته بود بیماری‌هایی هم هستند که روزها و ماه‌ها فردی بدانها مبتلا است، اما فوراً قابل درمان‌اند؛ چنین بود که وزیر از رازی خواست کتابی در این باره بنویسد؛ و وی نیز با اشتیاق به تألیف این کتاب همت گمارد.^{۱۶}

یکی از جامع‌ترین مقدمه‌های رازی، دیباچه‌ای است که بر کتاب المنصوری فی الطب نوشته است. وی در این مقدمه پس از تصریح بدین نکته که کتاب را برای ابوصالح منصور بن اسحاق سامانی^{۱۷} نوشته، درباره تقسیم کتاب به ۱۰ باب سخن گفته است؛ سپس هر باب را به بخش‌هایی تقسیم و با حروف ابجد شماره‌گذاری نموده است تا یافتن هر مطلب آسان باشد.^{۱۸} رازی در مقدمه، تعریف جالب توجهی از «پزشکی» نیز ارائه می‌کند. وی پزشکی را

۱۴. رازی، الجُدري و الحصبة، مترجم محمود نجم آبادی، ۳۱.

۱۵. ابوالقاسم محمد بن عبدالله بن ابوعلى محمد بن یحیی عبيدالله بن یحیی بن خاقان (د. ۳۱۳) وزیر المقتدر (۳۲۰-۲۹۵ق) خلیفه عباسی (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۶۱/۱۳) با توجه به تاریخ وفات ابن خاقان و رازی (هر دو در ۳۱۳هـ) کتاب برء الساعه باید آخرین اثر رازی باشد.

۱۶. رازی، برء الساعه، ۱۲.

۱۷. ابوصالح منصور (ح ۲۹۰-۲۹۶) حاکم سامانی ری در زمان رازی بود. به دعوت وی رازی به ری بازگشت و مسئولیت بیمارستان این شهر را پذیرفت. رازی کتاب طب المنصوری را به نام وی کرده است (تاریخ سیستان، ۶-۲۹۵).

۱۸. رازی، المنصوری فی الطب، مترجم محمد ابراهیم ذاکر، ۶۰.

هنری می‌داند که هدفش استوار نگه‌داشتن تن است و آن را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ در بخش نخست سخن از شیوه تندرستی و نگهداشت آن (بهداشت) است و در بخش دوم، از درمان سخن می‌رود.^{۱۹} وی سپس ضرورت آموزش پزشکی و یافتن پزشک شایسته را یادآور می‌شود.^{۲۰} هر یک از ابواب المنصوری فی الطب دارای یک مدخل یا پیش‌درآمد است که چارچوب بحث آن فصل را معین می‌کند؛ در پایان هر باب نیز خلاصه‌ای از آن ارائه می‌شود.

رازی هنگام ورود به مبحث جدید، از آثاری که متقدمان درباره آن نوشته‌اند یاد می‌کند. وی در این یادکرد گاه به ذکر نام نویسندگان و آثار آنها بسنده، و تصریح کرده که این آثار را به مطالعه گرفته است؛ گاه نیز نظریات مختلف آنان را با هم مقایسه کرده و به نوعی مطالعه تطبیقی پرداخته است؛ چنان‌که در فصل آغازین کتاب القولنج به ارزیابی آثار قدما درباره قولنج پرداخته و نمونه‌هایی از نظریات نادرستی را که در باب درمان قولنج در کتب مختلف خوانده است نقل و نقد می‌کند.^{۲۱} وی در آغاز کتاب الابدال نیز به مطالعه اثر حنین بن اسحاق در این موضوع – که مأخوذ از مقاله جالینوس در ابدال است – هم‌چنین جامع اریباسوس و جامع قدیم و جامع جدید پولس اشاره کرده، ضمن مقایسه آنها با یکدیگر می‌نویسد حنین بن اسحاق نسبت به سایر دانشمندان متقدم درک درست‌تری از ابدال داشته است.^{۲۲} رازی در مقدمه المنصوری فی الطب نیز منابع خود را معرفی می‌کند. او کتاب خود را بیان گوشه‌هایی از فن پزشکی می‌داند که از کتب بقراط و جالینوس و اریباسوس به‌دست آورده است. وی هم‌چنین به استفاده از آثار پزشکانی که بعد از آنان آمدند، چون

۱۹. رازی، المنصوری فی الطب، ۶۰.

۲۰. همان، ۶۱.

۲۱. همو، کتاب القولنج، ۳۲.

۲۲. همو، الابدال، همان، ۱۷.

پولس، اهرن، حنین بن اسحق، یحیی بن ماسویه و دیگران نیز اشاره کرده است.^{۲۳}

رازی در فصل اول کتاب الجُدري و الحصبة با انتقاد از کسانی که معتقدند جالینوس درباره آبله مطلبی نوشته چنین اظهار نظر کرده است که این کسان آثار جالینوس را یا هرگز نخوانده‌اند یا در آنها به دقت نظر نکرده‌اند؛ زیرا جالینوس در مقاله دوم از کتاب قاطاجانس^{۲۴} مرهمی را برای درمان بعضی امراض از جمله آبله توصیه کرده و در ابتدای مقاله چهاردهم از کتاب نبض^{۲۵} نیز به اندازه یک صفحه نکاتی درباره آبله نوشته است. تسلط رازی بر این منابع به نحوی است که حتی به جمله‌ای که جالینوس در شرح قسمت چهارم از کتاب تیمائوس افلاطون نوشته و به این بیماری اشاره‌ای کوتاه کرده، ارجاع داده است.^{۲۶} وی سپس می‌افزاید اگر کسی بگوید که جالینوس درمانی مختص آبله پیشنهاد و علتی برای بیماری بیان نکرده، راست گفته است.^{۲۷} رازی در پایان می‌نویسد از جالینوس همین مقدار که از آن یاد کرده، درباره آبله باقی مانده است، در عین حال با بیشی محققانه این احتمال را پیش می‌کشد که شاید مطالبی دیگر در کتب یونانی موجود باشد که تا زمان وی به عربی ترجمه نشده‌اند.^{۲۸} او خود برای سنجیدن این احتمال به سراغ کسانی که با زبان‌های سریانی و یونانی آشنا بوده‌اند رفته و از آنها درباره احتمال وجود کتبی از جالینوس درباره آبله پرسیده است؛ اما آنها نیز چیزی افزون بر آنچه رازی می‌دانسته نیفزوده‌اند. سرانجام رازی با اظهار شگفتی از این‌که جالینوس با آن همه اهتمام به بیان علل و درمان

۲۳. رازی، المنصوری فی الطب، ۶۰.

۲۴. کتاب قاطاجانس تألیف جالینوس در طبیعت معالجات است که توسط حبیب بن الحسن الاعسم در دوران متوکل خلیفه عباسی به عربی ترجمه شده است (محمود نجم آبادی، الجُدري و الحصبة، ۳۶).

۲۵. کتاب نبض جالینوس که حنین بن اسحق آن را به سریانی و سپس حبیب بن الاعسم آن را به عربی برگرداند، (همان جا).

۲۶. همو، الجُدري و الحصبة، ۳۶.

۲۷. همانجا.

۲۸. همانجا.

بیماری‌ها، بر موضوع درمان آبله چشم بسته، با قاطعیت می‌گوید در میان متأخران هیچ کس به صورت جدی درباره علل و درمان بیماری آبله چیزی ننوشته است.^{۲۹}

رازی در کتاب المنصوری فی الطب روش خود را در جمع‌آوری نظریات سایر طبیبان درباره یک موضوع بیان کرده است. بر پایه این روش، وی نظریات آنان را با دقت و نکته‌بینی از لابه‌لای نوشته‌هایشان استخراج و خلاصه کرده است.^{۳۰} وی هم‌چنین در مباحث مختلف با طرح آراء دانشمندان یونانی و مسلمان آنها را با یکدیگر سنجیده است. وی در کتاب الابدال، در معرفی گیاهانی که خواص مشابهی دارند، نیز نظریات دانشمندان یونانی و پزشکان مسلمان را مطرح و مقایسه کرده است.^{۳۱}

رازی آثار پزشکی‌اش را اغلب با پرسش‌هایی پیرامون موضوع آغاز می‌کند. در کتاب الجُدري و الحصبة می‌نویسد: «نخست به ذکر سبب تولید این بیماری پرداخته، می‌پرسم چرا حتی یک نفر هم از این بیماری مصون نمی‌ماند.^{۳۲} هم‌چنین در آغاز رساله فی تقدیم الفواکه و تأخیرها علی الطعام، با اشاره به اختلاف پزشکان بر سر تقدم میوه بر غذا و یا بالعکس، دو پرسش مطرح نموده و به آنها پاسخ داده است.^{۳۳}

دیدگاه‌های پژوهشی رازی

نوآوری‌های محمد بن زکریای رازی مدیون تأکید این دانشمند بزرگ بر روش تجربی و مشاهدات بالینی است. امروزه اهمیت علمی چون شیمی و فیزیک در پزشکی به‌خوبی روشن شده است و شاخه‌های مختلف علوم پزشکی چون بیوشیمی، بیوفیزیک، فیزیک

۲۹. رازی، الجُدري و الحصبة، ۳۷.

۳۰. همو، المنصوری فی الطب، ۶۰.

۳۱. نک: همو، الابدال، ۲۲-۲۱؛ رازی در خواص گیاه دارچین نظریات جالینوس، دیوسقوریدوس و ابن ماسویه را مطرح می‌کند؛ هم‌چنین الحاوی، ۳۶۴/۲۳، ۵۵.

۳۲. همو، الجُدري و الحصبة، همان، ۳۷.

۳۳. همو، رساله فی تقدیم الفواکه و تأخیرها علی الطعام، ۷-۴۶.

پزشکی، مهندسی پزشکی و ... در خدمت تحقیقات پزشکی درآمده‌اند. در تاریخ علم پزشکی در غرب، ورود دو علم شیمی و فیزیک را به عالم پزشکی در دوره رنسانس، مرهون دانشمندی سوئیسی به نام پاراسلسوس^{۳۴} (۱۴۹۳-۱۵۴۱م) می‌دانند. او بر این اصل که پزشکی و علم تجربی باید در کنار هم قرار گیرند، پای می‌فشرد. وی به‌ویژه شیمی را راهی می‌دانست که به پزشک در فهم عملکرد بدن کمک می‌کند و منبعی برای داروهایی است که سبب درمان می‌شود. پاراسلسوس از موادی چون جیوه و آرسنیک به اندازه گیاهان دارویی در درمان بیماری‌ها استفاده می‌کرد و پیروان او، معروف به یاتروکمیست‌ها،^{۳۵} (متخصصان شیمی پزشکی) راهش را دنبال کرده‌اند.^{۳۶}

رازی که نظریات پزشکی‌اش دقیق و حاکی از به‌کارگیری تجربه و آزمایش است، پس از سال‌ها آزمایش و تجربه در کیمیا وارد عرصه پزشکی شد^{۳۷} و به همین دلیل بیش از هر پزشک پیش از خود بر اهمیت علم تجربی واقف بوده است. رازی علاوه بر نگارش دو اثر مستقل به نام اقربادین و الصيدنة در داروشناسی، بخشی از کتاب‌های دیگر خود چون الحاوی، المنصوری فی الطب و سایر رساله‌های پزشکی خود را به داروهای مفرد و مرکب اختصاص داده است. نظریات وی دقیق و حاکی از تجربه و آزمایش است. رازی داروها را با سه منشأ گیاهی، حیوانی و کانی معرفی کرده است. وی در المنصوری فی الطب جیوه را برای درمان گال و شپش توصیه می‌کند.^{۳۸} هم‌چنین در بخش مسمومیت‌ها از مسمومیت با جیوه سخن به‌میان آورده و معتقد است که اگر جیوه طبیعی باشد خوردن آن خطری ایجاد

34. Paracelsus

35. Iatrochemists

36. Bynum, William, *History of Medicine*, 39.

طرفه آن که پاراسلسوس (د ۱۵۴۱م) در مخالفتی آشکار با حکمت یونانی و طب بقراط و جالینوس، یکی از آثار جالینوس را در دانشگاه بازل به آتش کشید؛ در حالی که رازی در سراسر کتب پزشکی‌اش از آثار بقراط و جالینوس بهره برده است. ویلیام باینوم این عمل پاراسلسوس را دلیل بر اطلاع اندک او از طب یونانی می‌داند (ibid, 34).

۳۷. همو، الفصول فی الطب، ۵۵.

۳۸. همو، المنصوری، ۲۱۵.

نمی‌کند و فقط سبب درد شکم می‌شود. وی برای اثبات این مدعا گفته است جیوه را به میمونی که در خانه داشت، خوراند و رفتار وی را تحت نظر گرفت و مشاهده کرد که میمون دندان‌هایش را به هم می‌فشرد و شکمش را با دست‌هایش فشار می‌داد.^{۳۹} بدین ترتیب رازی را می‌توان اولین دانشمندی دانست که آزمایش دارو را بر روی حیوانات انجام داده است.^{۴۰} وی در کتاب الجُدري و الحصبه درباره تشخیص افتراقی بیماری‌های آبله و سرخک، شرح بالینی دقیقی از این دو بیماری ارائه کرده و سرخک را از آبله خطرناک‌تر دانسته است. در این اثر بیماری‌های آبله و سرخک از مرحله پیشگیری، پیش آگهی، درمان تا مراقبت‌های دوره نقاهت بررسی شده‌اند.^{۴۱} رازی در رساله‌ای دیگر با عنوان امثلة من قصص المرضى و حکایات لنا . . . شرح حال سی‌وسه بیمار مبتلا به بیماری‌های نادر را که تشخیص آنها دشوار بود، گرد آورده است. شرح حال‌ها همراه با ثبت نام بیمار، علائم بیماری، روش معالجه و نتیجه درمان است.^{۴۲}

۳۹. همو، المنصوری، ۴۱۷.

۴۰. کلود برنارد (۱۸۱۳-۱۸۷۸م) فیزیولوژیست فرانسوی از اولین کسانی است که در تاریخ پزشکی جدید غرب از کاربرد روش‌های علمی در پزشکی سخن گفته و تأکید کرده است که پزشکی باید مبتنی بر آزمایش باشد. وی آزمایش بر روی حیوان را لازم دانسته و تأکید می‌کند که نتایج حاصله از آزمایش بر روی حیوان کاملاً منطبق بر انسان است.

See: Lafollette, Hugh, Niall Shanks, "Animal Experimentation: Legacy of Claud Bernard", *International Study in The Philosophy of Science*, 1994, pp.195-210.

در خور ذکر است که ابوعلی سیناپزشک بزرگ ایرانی بیش از هفت قرن قبل از کلود برنارد، بخشی از کتاب قانون خود را با عنوان «شناخت آثار داروها از طریق آزمایش» به آزمایش داروها اختصاص داده است. ابن سینا ضمن شمردن شروطی چون اندازه، غلظت و دمای دارو برای آزمایش بر روی حیوان، تأکید می‌کند که نتایج حاصله نمی‌تواند کاملاً در مورد انسان صدق کند (ابن سینا، القانون فی الطب، ۲۹۴/۱).

۴۱. همو، الجُدري و الحصبه، ۹۰.

42. Meyerhof, Max, *Thirty Three Clinical Observations by Rhazes*, 1936.

با مروری بر آثار پزشکی رازی می‌توان دقایق مشاهدات بالینی او را در توصیف بیماری‌ها و درمان آنها دریافت؛ وی در بیشتر آثار خود مشاهدات بالینی و تجارب خود را با خواننده در میان گذاشته است. او گاه تجویز برخی از داروها را با قاطعیت نتیجه بخش و مؤثر معرفی کرده است و گاهی نیز برخی داروها را مایه کمک به بیمار در تحمل بیماری می‌داند.^{۴۳} وی خاصه در دو کتاب اصلی‌اش، الحاوی فی الطب و المنصوری فی الطب، بارها به تجارب خود اشاره کرده است؛ برای نمونه در المنصوری بیماری جذام را با ذکر علائم و پیش‌آگهی‌هایش وصف نموده است. سپس به توصیف دقیق بیماری پرداخته و درمان‌های مختلف را متناسب با مراحل پیشرفت بیماری توضیح داده است. وی به درمان جذام با گوشت مار اشاره کرده و نوشته نوجوانی را که گوشت چهره‌اش در حال نرم شدن و نیز دچار ریزش مو بوده، با فصد و خوراندن ترکیبی از گوشت مار و گیاهان دارویی معالجه کرده است. رازی در روند این درمان علاوه بر دارو، تغذیه مناسب، استراحت کافی، آب‌تنی پیوسته و استفاده از ملین‌ها را به بیمار تجویز کرده است. رازی می‌گوید پس از شش ماه بیمار کاملاً بهبود یافت.^{۴۴}

رازی در آموزش طب بالینی نیز توصیه‌های ارزشمندی دارد. وی سر زدن به بیمارستان‌ها و معاینه بیماران، تحت نظر استاد را بر هر محصل پزشکی لازم می‌داند. هم‌چنین در شناخت پزشک خوب، تجربیات بالینی او را معیار مهمی دانسته است.^{۴۵} ابن ابی اصیبعه از تشکیل مجالسی خبر می‌دهد که رازی در میان حلقه‌های متعددی از دانشجویانش می‌نشست و نمونه‌های بیمار و بیماری را مورد بررسی قرار می‌داد.^{۴۶} در رساله

۴۳. در مطالعه آثار رازی به هنگام معرفی بیماری‌ها و درمان‌ها بارها اشاره شده است که با خوردن این دارو، این درد حتماً برطرف می‌شود چون خود این داروها را به بیماران دادم و نتیجه را مشاهده نمودم.

۴۴. همو، المنصوری فی الطب، ۳۰۲-۳۰۳.

۴۵. همان، ۲۸۰-۲۸۱.

۴۶. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ۲/۲۵۳.

ایارجات^{۴۷} به قلم رازی، یکی از این مجالس مناظره دقیقاً گزارش و دشواری‌ها و روش‌های درمان بیماری جذام به بحث گذاشته شده است. وی عللی چون طولانی بودن مدت، چگونگی تحول بیماری و مشابهت علایم آن با بیماری‌های پوستی را از دلایل دشواری درمان جذام می‌داند؛ سپس به عللیمی چون افزایش حرارت بدن، به هم ریختگی مزاج، وارونگی پلک‌ها، سخت شدن اعضا، ریزش مو و آب چشم و گرفتگی صدا اشاره کرده است، عللیمی که پزشکان در تشخیص جذام ناشی از علت سودا بر آنها اجماع دارند.^{۴۸}

ژرف‌بینی و نکته‌سنجی‌های رازی افق‌های جدیدی در دانش پزشکی گشود. وی در گفتار دهم المنصوری، تأثیر اقلیم بر سلامت را مورد توجه قرار داده و شهرهای سرد و نمناک را، برای حفظ صحت، بهتر از گرم و خشک دانسته است.^{۴۹} هم‌چنین، وی از نخستین پزشکانی است که در درمان بیماری‌ها به سبک زندگی توجه کرده است و توصیه‌هایی جهت انجام ورزش صبحگاهی و پرهیز از الکل دارد.^{۵۰} همین دیدگاه‌های پژوهشی، رازی را در ردیف پزشکان قرون هفدهم و هجدهم در غرب قرار داده است.

مقایسه‌ای گذرا میان رازی با توماس سایید نهام^{۵۱} (۱۶۲۱-۱۶۸۹م)، ارزش شیوه‌های بالینی و تجربی رازی را نیک بازمی‌نماید. توماس سایید نهام را از بزرگ‌ترین پزشکان بالینی

۴۷. مقاله‌ای در معرفی کامل این رساله از مهرناز کاتوزیان چاپ شده است:

Katouzian Safadi, Mehrnaz, "Les Hiéras, Médicaments Composés Prescrits par Abu Bakr Muhammad Zakariyya Razi", *Actes du 'The first national congress on Iranian studies'*, Tehran, Iran, juin 2002.

۴۸. کاتوزیان صفدی، مهرناز، «مجلس، محلی برای...»؛ کاتوزیان در این مقاله به نکته‌ای اشاره کرده که رازی در درمان جذام شیر بریده را به عنوان ملین، به جای گوشت مار که روش درمانی جالینوس بود، تجویز کرده است، در حالی که پیشتر اشاره شد که وی در طب المنصوری، ترکیبی از دارو، گوشت مار و ملین را برای درمان بیماری توصیه کرده است.

۴۹. رازی، المنصوری فی الطب، ۲۰۷.

۵۰. همان، ۲۴۵.

در تاریخ پزشکی غرب دانسته و او را بقراط انگلیسی نامیده‌اند؛^{۵۲} زیرا بر اثر کوشش وی پزشکی در قرن هفدهم میلادی تبدیل به علمی تجربی شد. او را پدر علم پزشکی جدید هم خوانده‌اند. شاید نهام معتقد بود که پزشکی باید با وصف کلینیکی دقیقی همراه باشد و با اطمینان از تشخیص صحیح بیماری، باید داروها را به صورت تجربی یافت.^{۵۳} تفکر سایید نهام را نقطه عطفی در پزشکی بالینی در غرب دانسته‌اند که سبب شد پزشکان پس از او به طبقه‌بندی بیماری‌ها بیندیشند.^{۵۴} این در حالی است که رازی، یازده قرن پیش از او، بر لزوم مشاهدات بالینی و ثبت علائم و نشانه‌ها تأکید داشت. او گفتار دهم المنصوری فی الطب را به تب‌ها اختصاص داد و میان تبی که علامت بیماری است و تبی که خود بیماری است تفاوت قائل شد.^{۵۵}

رازی هم‌چنین در مبحثی با عنوان «آزمایش پزشک»^{۵۶} معیارهایی برای سنجش کارآزمودگی پزشکان مطرح می‌کند از جمله: انس با کتاب، فهم مطالب، هم‌نشینی با فیلسوفان و اهلیت گفت‌وگو با آنان، چگونگی مواجه‌شدن با بیماران، دقت در معاینه، سابقه دستگیری معاینات با حضور استادان و انواع بیماری‌هایی که درمان کرده است. وی بی‌تجربگی در معاینه را عیب بزرگی برای پزشک به‌شمار آورده و بر لزوم دانش پزشکی و معاینات بالینی به عنوان دو اصل مهم برای پزشکان تأکید کرده است.

نتیجه

با بررسی آثار محمد بن زکریای رازی در پزشکی، می‌توان به روش‌ها و دیدگاه‌های پژوهشی وی دست یافت که وی را با پزشکان قرون هفدهم و هجدهم میلادی در اروپا برابر می‌نهد.

52. Bynum William, 37.

53. Ibid.

54. Ibid, 38.

۵۵. رازی، المنصوری فی الطب، ۵۰۹.

۵۶. همان، ۲۸۱.

رازی در تدوین آثار پزشکی خود از تفکر انتقادی، روش‌های تجربی و تطبیقی و مشاهدات بالینی بهره برده است. وی هم‌چنین در بیان مسأله پژوهش، اهداف و انگیزه‌های پژوهش، نقد منابع و پیشینه تحقیق مسیری را پیموده است که به روش‌های امروزیین تحقیق شباهت بسیاری دارد.

کتابشناسی

- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، قاهرة، تحقیق عامر نجار، ۲۰۰۱م.
- ابن جوزی، المنتظم فی اخبار الملوک و الامم، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲م.
- ابن سینا، القانون فی الطب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۶هـ.
- تاریخ سیستان، مصحح ملک الشعرا بهار، تهران، پدیده خاور، ۱۳۶۶ش.
- رازی، الابدال المستعملة فی الطب و العلاج، تهران، ۱۳۸۳ش.
- همو، براء الساعه، رسائل طبی محمد بن زکریای رازی، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۴ش.
- همو، الجدری و الحصبة، مترجم محمود نجم آبادی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.
- همو، الحاوی فی الطب، تصحیح هشتم خلیفه طعیمی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲هـ.
- همو، رساله فی تقدیم الفواکه و تأخیرها علی الطعام، رسائل طبی محمد بن زکریای رازی، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۴ش.
- همو، رساله فی الفصد، رسائل طبی محمد بن زکریای رازی، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۴ش.
- همو، الشکوک، مصحح مصطفی لیبیب عبدالغنی، قاهرة، دارالکتب، ۱۴۲۶هـ.
- همو، الشکوک علی افضل الاطباء جالینوس، نسخه خطی، تهران، کتابخانه ملک، ش ۴۵۷۳.
- همو، الفصول فی الطب، تحقیق یوسف بیگ باباپور، تهران، ۱۳۹۲ش.
- همو، القولنج، تصحیح صبحی محمود حامی، حلب، ۱۴۰۳هـ.
- همو، المنصوری فی الطب، مترجم محمد ابراهیم ذاکر، مصحح حازم بکری صدیقی، دانشگاه علوم پزشکی تهران، تهران، ۱۳۸۷ش.
- همو، من لایحضره الطیب، مصحح محمد امین الضناوی، قاهرة، دار رکابی للنشر، ۱۴۱۹هـ.
- سارتن، جرح، تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۳۶ش.

کاتوزیان صفدی، مهرناز، «مجلس، محلی برای تبادل نظر علمی و سرآغاز تألیف یک رساله از محمد زکریای رازی»، مجله تاریخ علم، ش ۳، تابستان ۱۳۸۴ ش.

نجم آبادی، محمود، «سیمای طبی ابوبکر محمد بن زکریای رازی»، معارف اسلامی، ش ۱، شهریور ۱۳۴۵ ش.

نیرنوری، تورج، «زکریای رازی دانشمند آزمون گرای ایرانی»، نشریه جراحی ایران، دوره ۱۵، ش ۲، سال ۱۳۸۶ ش.

Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, Ed. By Joseph Devey New York, 1951; Online available: www.libertyfund.org

Bynum, William, *History of Medicine*, Oxford, 2004.

Descartes, Rene, *Rules for The Direction of the Mind*, London, 1957.

Lafollette, Hugh, Niall Shanks, "Animal Experimentation: Legacy of Claud Bernard", *International Study in the Philosophy of Science*, 1994.

Katouzian Safadi, Mehrnaz, "Les Hiéras, Médicaments Composés Prescrits Par Abu Bakr Muhammad Zakariyya Razi", *Actes du the First National Congres on Iranian Studies*, Tehran, Iran (juin 2002).

-----, "Les Médicaments Simples et Composés Dans le Livre Les Doutes Sur Galien ou Kitab al-Shukuk 'ala Galînûs de Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi (IX-X), Analyse des chapitres sur les médicaments simples et composés ou miyamir et qatajanis d'al-Razi", *Acte du 36ème Congrès International d'Histoire de la Médecine*, Tunisie, 1998.

Meyerhof, Max, *Thirty Three Cclinical Observations by Rhazes*, 1936.

Neligan, A.R., "Rhazes and Avicenna", *The British Medical Journal*, Vol. 2, No. 4484 (Dec. 14, 1946).

تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۵۳-۷۷

مزدوران مسیحی و نقش آنان در حکومت مرینیان (۵۹۱-۸۶۹هـ)^۱

سید حسن مهدیخانی سروجهانی^۲

دانش‌آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی،

تهران، ایران

هادی عالم زاده

استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

یونس فرهمند

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

چکیده

مرینیان که در اندلس درگیری‌های مستمری با مسیحیان داشتند، بنا بر گزارش‌های مورخان مسلمان، به‌وفور نیروهای مزدور مسیحی را در جنگ‌ها و نیز در برخی دیگر از امور دیوانی و حکومتی به‌کار می‌گرفته‌اند. این پژوهش بر آن است تا با بررسی و تحلیل این گزارش‌ها، به دلایل و علل استخدام مسیحیان توسط مرینیان پردازد و با تبیین نقش و جایگاه آنان در حکومت مرینی، تأثیر آنها را در حوادث این دوره ارزیابی نماید. مرینیان از یک سو به‌سبب بی‌اعتمادی به بربرها و اعراب، و از دیگر سو به علت نیازشان به مهارت‌های جنگی مسیحیان، با اعطای امتیازات ویژه، آنها را در امور سپاه و دربار به‌خدمت گرفتند. این مزدوران با ارائه خدماتی چون شرکت در نبردها، محافظت از سلطان و سرکوبی مخالفان به‌تدریج به جایگاه مهمی در حکومت مرینی دست یافتند و در واقع با نفوذ در دربار و دخالت در منازعات میان شاهزادگان، زمینه‌ساز ضعف و انحطاط و سرانجام فروپاشی مرینیان شدند.

کلیدواژه‌ها: مرینیان، مسیحیان اندلس، مزدوران مسیحی، مرتزقه، گارسیا بن انطون.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۵.

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): s.h.mahdikhani@gmail.com

مقدمه

مرینیان (۵۹۱-۸۶۹ هـ) از بربران زناته بودند که طی کشمکش و رقابت با دیگر قبایل بربر در مغرب اقصی به قدرت رسیدند و با توسعه قلمرو خود یک‌چند بر مغرب میانه و حتی مغرب ادنی نیز سلطه یافتند. آنان برخلاف دولت‌هایی مانند مرابطون (۴۵۱-۵۴۹ هـ) و موحدون (۵۱۵-۶۶۸ هـ) که یک‌سر صیغه دینی داشتند، عمدتاً قدرتی نظامی محسوب می‌شدند؛ بربرها با این قدرت ناسازگار بودند و اعراب نیز به‌سبب مشروع ندانستن حکومت مرینیان، مطیع آنان نبودند و گاه سر به شورش برمی‌داشتند.^۳ از سوی دیگر در حکومت مرینیان، گرچه سلطان بر اساس اصل وراثت حکومت می‌یافت،^۴ اما این اصل گاه رعایت نمی‌شد و موجب بروز اختلاف و درگیری بین طوایف مرینی می‌گردید؛ چنان‌که بنی‌عسکر، از شاخه‌های بنی‌مرین، از همان سال‌های آغازین حکومت آنان، بر طبل مخالفت کوبید.^۵ بین شاهزادگان مرینی نیز در رسیدن به حکومت اختلاف افتاد.^۶ در این میان آن‌که از پشتوانه سیاسی و نظامی قوی‌تری برخوردار بود، بر دیگران غالب می‌شد؛ بنابر این، سلاطین مرینی برای تقویت قدرت و حکومت خود بر نظامیان تکیه کردند و برای داشتن نیروی نظامی فرمانبردار و قابل اعتماد به نیروهای مزدور مسیحی که میراث دولت‌های قبلی در مغرب بودند، روی آوردند.^۷

۳. از جمله می‌توان به شورش اعراب در سال ۶۶۸ هـ اشاره کرد (نک: ابن‌خلدون، العبر، ۲۴۱/۷-۲۴۲).

۴. همو، مقدمه، ۴۷۴/۱.

۵. از جمله بنی‌عسکر در سال ۶۱۴ هـ همراه اعراب بنی‌ریاح بر علیه بنی‌مرین متحد شدند (نک: همو، العبر، ۲۲/۷).

۶. بنابر گفته حسین مونس دعوای بین پدر و پسر در خاندان مرینی زیاد بود. علت آن بود که ولیعهد تعیین می‌شد و به دیگر فرزندان توجه نمی‌شد، خصوصاً برای ولیعهد وزیر، دبیر و حواشی تعیین می‌کردند (مونس، تاریخ المغرب و حضارته، ۴۱/۳).

۷. سابقه حضور مزدوران مسیحی در مغرب به دوره مرابطون باز می‌گردد؛ یوسف بن تاشفین (۴۵۳-۵۰۰ هـ) غلامانی از صقالبه را خریداری کرده و به عنوان نگهبان ویژه خود در مراکش به کار گرفت. جانشین وی، علی بن یوسف (۵۰۰-۵۳۷ هـ) نیز به نیروهای مرتزقه مسیحی توجه زیادی کرد و تعداد چشم‌گیری از آنان را در سپاه خود وارد ساخت؛ نک: فایزه کلاس، «الجیش عند الموحدين»، ۲۰۷. موحدون نیز برای حفظ دولت خود در برابر قبائل

تاریخ‌نویسان عصر مرینی، مانند ابن‌ابی‌زرع (د. ۷۲۶هـ)، ابن‌الحاج نُمیری (د. بعد از ۷۷۴هـ)، ابن‌مرزوق (د. ۷۸۱هـ) و ابن‌خلدون (د. ۸۰۸هـ) از حضور و نقش نیروهای مزدور مسیحی در حکومت مرینیان سخن رانده‌اند. منابع اروپایی نیز، از جمله اسناد معاهدات و مکاتبات بین مرینیان و آراگون بر تأمین بخشی از این نیروها از آراگون دلالت دارند.^۸ این در حالی است که مرینیان که به سبب شرکت در جهاد اسلامی در اندلس، با مسیحیان سر نزاع داشتند ابن‌خلدون، همکاری با مسیحیان را چندان خوش نمی‌داشتند، زیرا آن‌را استمداد از کفار تلقی می‌کردند و بیم هم‌دستی آنان را با دشمن داشتند؛^۹ بنا بر این، اعتماد سلاطین مرینی به نیروهای مُرتزقه^{۱۰} مسیحی و استخدام آنان در امور سپاه و دربار جای تأمل دارد. به نظر می‌رسد شالوده و شاکله نظامی مرینیان و بی‌اعتمادی به بربرها و اعراب، باعث شد تا نیروهای مزدور مسیحی را که از مهارت‌های نظامی بالایی برخوردار بودند، به استخدام خود درآورده امتیازات ویژه‌ای به آنان بدهند.

درباره حضور نیروهای مزدور مسیحی در دولت‌های اسلامی مغرب، چندین تحقیق صورت گرفته است؛ فایزه کلاس^{۱۱} و ابراهیم القادری^{۱۲} اختصاصاً درباره نیروهای مسیحی

مغرب ناگزیر شدند از نظامیان مسیحی استفاده کنند. مأمون خلیفه موحدی (۶۲۶-۶۲۹هـ) جهت مقابله با شیوخ موحدین از پادشاه قشتاله یاری خواست؛ او نیز ۵۰۰ نفر و طبق گزارش ابن‌ابی‌زرع بالغ بر ۱۲ هزار نفر از مسیحیان را به کمک مأمون فرستاد (حرکات، المغرب عبر التاريخ، ۹۴/۲؛ عمر موسی، ۲۰۵).

۸. شمار قابل توجهی از اسناد معاهدات و مکاتبات صورت گرفته بین مرینیان و آراگون در مجموعه بایگانی تاج آراگون (مهم‌ترین مرکز بایگانی اسناد حکومتی اسپانیا در برشلونه (بارسلون)) نگهداری می‌شود. عبدالهادی تازی مورخ معاصر مراکشی برخی از این اسناد را گردآوری و بازخوانی کرده است؛ (تاریخ الدیپلوماسی للمغرب، ۱۱۹/۷-۱۵۳).

۹. ابن‌خلدون، مقدمه، ۳۳۸/۱.

۱۰. مُرتزقه، به معنی سپاهیان مزدور و جیره خوار است و در مقابل مُطوّعه، به معنی سپاهیان داوطلبان به کار می‌رود.

۱۱. فایزه کلاس، «الجیش عند الموحدين»، در اسات تاریخیة، لجنة كتابة تاریخ العرب بجامعة دمشق، العدد ۳۱ و ۳۲، ۱۹۸۹م.

دولت موحدون پژوهش کرده‌اند. خوسی الیمانی پژوهشی راجع به نیروهای دور مسیحی در دوره مرابطون، موحدون و مرینیان انجام داده است. ترجمه عربی این پژوهش به قلم احمد مدینه با عنوان «الکتائب المسيحية في خدمة الملوك المغاربة» در مجله دعوة الحق (۱۹۷۸م) به طبع رسیده است. مصطفی نشاط نیز در پژوهشی با عنوان «جوانب من الديمغرافية التاريخية لليهود والنصارى بالمغرب في العصر المريني» (مجله کنایش، ۱۹۹۹م) به این مسأله توجه کرده است. ارزش دو پژوهش اخیر در استفاده از منابع اروپایی و ضعف آنها در غفلت از گزارش‌های منابع اسلامی است.^{۱۳}

خاستگاه مزدوران مسیحی

در منابع اسلامی از مسیحیان مزدوری که در خدمت دولت‌های اسلامی مغرب بودند، با عناوینی چون النصارى الخدام،^{۱۴} جند النصارى،^{۱۵} اجناد الروم،^{۱۶} الفرنج،^{۱۷} العلوج،^{۱۸} الاعلاج الرومیه و الاجناد الاندلسیه^{۱۹} یاد شده است. منابع اسلامی به منبع تأمین این مزدوران اشاره نکرده‌اند؛ در اغلب این منابع عنوان الروم درباره آنان به کار رفته است.^{۲۰} اما

۱۲. القادری بوتشیش، ابراهیم، «الجالیات المسيحية بالمغرب الإسلامی خلال عصر الموحدين»، الاجتهاد، العدد ۲۸، بیروت، ۱۴۱۶هـ.

۱۳. از آنجا که دسترسی به منابع اروپایی برای نگارنده دشوار بود، از مطالب این دو پژوهش در این نوشتار استفاده شده است.

۱۴. ابن خلدون، العبر، ۱۱۳/۷ و ۴۶۵.

۱۵. جولیان، ۲۳۸/۲.

۱۶. ابن ابی زرع، الذخيرة السنیه، ۹۱.

۱۷. ابن خلدون، مقدمه، ۳۳۸/۱؛ العمری، ۱۱۱؛ قلقشندی، ۲۰۳/۵؛ سلاوی، ۱۰۰/۳.

۱۸. قلقشندی، ۱۹۷/۵، ۲۰۱ و ۲۰۳.

۱۹. نمیری، مقدمه مصحح، ۱۰۶.

۲۰. با این که منابع از آنان با عنوان رومی یاد کرده‌اند، اما در حقیقت آنان اسپانیایی بودند نه رومی (مونس، ۱۶/۳).

از منابع اروپایی معلوم می‌شود که اغلب آنان از سرزمین قشتاله^{۲۱} و آراگون و برخی نیز پرتغالی و جنوایی بوده و به هر حال تابعیت ممالک مختلف مسیحی را داشته‌اند.^{۲۲} به نظر می‌رسد در دوره موحدون بیشتر نیروهای مرتزقه از منطقه قشتاله بوده‌اند؛^{۲۳} اما در عصر مرینی، شاید به دلیل دشمنی مرینیان با قشتاله و رابطه دوستانه آنان با آراگون، شمار آراگونی‌ها افزایش یافت.

زمینه‌های ورود مسیحیان به دربار مرینیان

مرینیان در درگیری‌هایی که با موحدون داشتند، با مزدوران مسیحی آشنا شدند و به مهارت‌های آنان پی بردند. نخستین مواجهه مرینیان با آنان به سال‌های قبل از ۶۴۰هـ، زمان محمدبن عبدالحق برمی‌گردد. در آن زمان مرینیان در نزدیکی مکناسه با دسته‌ای از مسیحیان، که موحدون به جنگ آنان فرستاده بودند، برخوردند که فرمانده آن مزدوران به دست محمدبن عبدالحق (۶۳۷-۶۴۲هـ) کشته شد.^{۲۴} پس از آن، موحدون گروه دیگری از مسیحیان مزدور را واداشتند تا بنی‌عسکر یکی از شاخه‌های بنی‌مرین را با خود متحد سازند، اما بنی‌عسکر آنان را دستگیر و با مرینیان تجدید پیمان کردند.^{۲۵} زمانی که ابویحیی بن عبدالحق (۶۴۲-۶۵۶هـ) فاس را تصرف کرد، گروهی از سپاه موحدون را که در بین آنان

۲۱. قشتاله سرزمین نسبتاً وسیعی در قسمت شمالی اسپانیا بود. قشتاله (Castles) به معنی قلعه‌ها است، که مسیحیان منطقه برای مقابله با مسلمانان آنها را بنا کرده بودند.

۲۲. نشاط، ۷۲.

۲۳. عمدتاً فرماندهی گردان‌های مسیحی سپاه موحدین را سرداران قشتالی بر عهده داشتند؛ ابن‌القمط قشتالی از جمله فرماندهان نیروهای مسیحی موحدون بود (الحلل الموشیة، ۱۷۳؛ قادری، الجالیات المسیحیة بالمغرب، ۹۷).

۲۴. ابن‌خلدون، العبر، ۲۲۶/۷.

۲۵. همو، همان، ۲۲۷/۷.

مزدوران مسیحی نیز حضور داشتند، در شهر باقی گذاشت؛^{۲۶} بنا بر این، در پی این حوادث دسته‌هایی از مزدوران مسیحی سپاه موحدین به مرینیان پیوستند. احتمالاً شماری نیز از سپاه بنی‌عبدالواد^{۲۷} به خدمت مرینیان درآمدند.^{۲۸}

بخشی از نیروهای مرتزقه بر اساس معاهدات نظامی مرینیان با دولت آراگون وارد مغرب شدند؛ از جمله در سال ۷۰۳ هـ چهار کشتی سرباز آراگونی به سپاه مرینی پیوستند تا آنان را در آزادسازی سبت^{۲۹} که به اشغال بنی‌احمر (۶۲۹-۸۹۷ هـ)^{۳۰} درآمده بود، یاری رسانند.^{۳۱} هم‌چنین در متن معاهده‌ای که در سال ۷۰۹ هـ/۱۳۰۹ م بین سلطان ابوالریح (۷۰۸-۷۱۰ هـ) با آراگون منعقد گردیده، از پرداخت حقوق هزار سرباز سواره‌نظام آراگونی از جانب سلطان مرینی سخن رفته است.^{۳۲} در سال ۷۹۰ هـ نیز جان (خوان) اول^{۳۳} (۱۳۸۷ -

۲۶. همان، ۲۳۱/۷.

۲۷. بنی‌زیان یا بنی‌عبدالواد، از سال ۶۳۷ تا ۹۶۲ هـ بر مغرب میانه (الجزائر) حکومت داشتند. همواره بین آنان با مرینیان جنگ و درگیری وجود داشت.

۲۸. در درگیری‌های مرینیان با بنی‌عبدالواد برخی از نظامیان مزدور سپاه زیانی به دست مرینیان اسیر شدند؛ از جمله پس از شکست یغمراسن بن زیان از سلطان ابویوسف در سال ۶۷۰ هـ بیرنیس، سردار مسیحیان سپاه او به اسارت مرینیان درآمد (همان، ۲۴۴/۷).

۲۹. سبت^{۲۹} در گویش مراکشی سبت^{۲۹} (Ceuta)، شهری مشهور در سرزمین مغرب و از بهترین بنادر آن محسوب می‌شد و نزدیک‌ترین فاصله را با اندلس داشت. در دوره فتوحات، مسلمانان از آنجا وارد اندلس شدند (بکری، ۷۷۹/۲؛ ادیسی، ۵۲۸/۲؛ حموی، ۱۸۲/۳). امروزه سبت^{۲۹} از مناطق خودمختار اسپانیا به حساب می‌آید.

۳۰. بنی‌احمر یا بنی‌نصر عنوان آخرین دولت اسلامی اندلس است که محمد بن یوسف بن نصر آن‌را در سال ۶۲۹ هـ/۱۲۳۲ م در غرناطه پایه‌گذاری کرد. این دولت سرانجام به سال ۸۹۷ هـ/۱۴۹۲ م در پی اتحاد قشتاله و آراگون، سقوط کرد (آیتی، ۲۳۵).

۳۱. حرکات، ابراهیم، «الجیش المغربی فی عهد بنی‌مرین»، مجلة كلية الاداب و العلوم الانسانية، ۳۵: الأعرجی، ۸۱.

۳۲. تازی، ۱۲۸/۷.

۱۳۹۶م) پادشاه آراگون، پنجاه سواره نظام مسلح و ده زن^{۳۴} را تحت امر جیلیبر روفیر دو طرطوس^{۳۵} به فاس فرستاد.^{۳۶}

عده‌ای از مسیحیان نیز به علت اختلاف با دولت‌های متبوع خود به مرینیان پیوستند؛ از جمله قزمان که از طرف پادشاه قشتاله به سفارت به مغرب آمده بود، پس از آن‌که با آلفونسو اختلاف پیدا کرد، به خدمت سلطان مرینی درآمد و ریاست مسیحیان مرتزقه را عهده‌دار شد.^{۳۷}

مداخله قشتاله در امور مغرب در دوران ضعف مرینیان، باعث شد تا شماری از مسیحیان وارد این سرزمین شوند؛ از جمله سلطان ابوسالم (۷۶۰-۷۶۱هـ) به پشتیبانی ناوگان قشتاله وارد مغرب شد و به حکومت دست یافت.^{۳۸} تاشفین بن ابوالحسن نیز که مدتی را در قشتاله گذرانده بود، به همراه بزرگان مسیحی قشتالی به مغرب آمد و در سال ۷۶۲هـ به جای ابوسالم به حکومت نشست.^{۳۹} مسلما این دسته از مسیحیان که سلطان را در رسیدن به حکومت یاری می‌کردند، بعدها در دربار او صاحب نفوذ می‌شدند.

احتمالا رابطه خویشاوندی مرینیان با مسیحیان نیز در جلب نیروهای مسیحی مؤثر بوده است؛ برخی از سلاطین مرینی از مادران مسیحی زاده شده بودند.^{۴۰} هرچند در دوره مرینیان زنان در امور دربار نقش چندانی نداشتند و عمدتا در حجاب بودند، اما گاه غیر

۳۴. از این زنان با عنوان نساء العمومیات یاد شده است، ظاهرا آنان وظیفه پشتیبانی و امدادسانی به جنگجویان را داشته‌اند (نک: همان، ۱۴۹/۷ و ۱۵۰).

35. G.Rovin de Trortose.

۳۶. همان، ۱۴۹/۷.

۳۷. خوسی، ۴۰.

۳۸. ابن خلدون، العبر، ۴۰۳/۷؛ ابن خطیب، الاحاطة، ۳۰۶/۱؛ سلاوی، ۱۰۵/۳.

۳۹. ابن خلدون، همان، ۳۶۷/۷ و ۴۱۵؛ مقری، ۱۱/۶؛ سلاوی، ۱۲۲/۲-۱۲۳.

۴۰. مادر ابوعلی بن ابوسعید عثمان دوم مسیحی بود (ابن خلدون، العبر، ۳۲۳/۷)؛ مادر سلطان ابوعنان کنیزی رومی بود که شمس الضحی نام داشت (سلاوی، ۷۰/۲)؛ مادر سلطان ابوسالم نیز کنیزی مسیحی به اسم قمر بود (همان، ۹۴/۲)؛ و مادر عبدالحق، آخرین سلطان مرینی نیز کنیزی اسپانیایی بود (وزّان، ۳۱۸/۱؛ سلاوی، ۱۶۶/۲).

مستقیم بر سلطان تأثیر می‌گذاشتند؛^{۴۱} چنان‌که حضور زنان مسیحی در دربار به عنوان مادر یا همسر سلطان می‌توانست در حضور و نفوذ مسیحیان در امور حکومت مؤثر افتد؛ به گفته وژان برخی از ملازمان دربار کنیزان مسیحی بودند که تابعیت اسپانیایی و پرتغالی داشتند.^{۴۲} از گزارش ابن خلدون درباره خویشاوندی مادر سلطان ابوعلی بن ابی سعید با رئیس مسیحیان خدمت‌گزار می‌توان به شأن و منزلت آنان در دربار مرینیان پی برد.^{۴۳}

اوضاع نابسامان مسیحیان در اروپا و اعطای برخی مزایا به مزدوران مسیحی در حکومت مرینیان باعث شد تا مسیحیانی روانه مغرب شوند.^{۴۴} هم‌زمان دولت‌های اروپایی برای حل بحران مالی خود به فروش برده روی آورده بودند؛^{۴۵} از سوی دیگر توانمندی‌های بردگان مسیحی سلاطین مغرب را به خریدن آنان راغب ساخته بود.^{۴۶} احتمالاً مرینیان نیز آن‌طور که در اغلب دولت‌ها مرسوم بوده، بردگانی را خریداری کرده پس از آموزش‌های لازم در امور دربار به کار می‌گرفتند.^{۴۷} هم‌چنین طی لشکرکشی‌های مرینیان به اندلس شمار

۴۱. حریری، ۳۳۱.

۴۲. وژان، ۲۸۸/۱.

۴۳. ابن خلدون، العبر، ۳۲۳/۷.

۴۴. نشاط، ۷۳.

۴۵. در اروپا برده چنان ارزان شده بود که چندین برده را معادل بهای یک اسب (حدود ۶ دینار) می‌فروختند (همانجا).

۴۶. از نامه‌ای که سلطان زیانی عبدالرحمن بن موسی (۷۰۸-۷۴۹ هـ) به جاک دوم، پادشاه آراگون نوشته است، می‌توان به اهمیت بردگان برای سلاطین مغرب پی برد؛ در این نامه آمده است: «اما راجع به بردگانی که به ما فروختید ... همه می‌دانند که کشور جز به دست بردگان آباد نمی‌گردد، اغلب آنان صنعتگرند و در انواع فنون مهارت دارند» (تازی، ۱۳۰/۷).

۴۷. منونی، ۱۰۰.

زیادی از مسیحیان به اسارت آنان در آمده،^{۴۸} برخی در بین سپاهیان تقسیم^{۴۹} و برخی جهت خدمت‌گزاری به سلطان روانه قصر و دربار می‌شدند.^{۵۰}

در دوره مرینیان بیشتر ساکنان فاس را نظامیان تشکیل می‌دادند^{۵۱} که بخش اعظم آنان مزدوران مسیحی بودند. علاوه بر فاس، آنان در رباط و مراکش نیز اقامت داشتند.^{۵۲} باید اذعان کرد که شمار این مزدوران در عصر مرینی قابل توجه بوده است و سخن منونی را، که مرینیان به صورت محدود از آنان استفاده می‌کرده‌اند،^{۵۳} نمی‌توان پذیرفت. در بعضی منابع شمار سربازان مسیحی زمان سلطان ابوالحسن مرینی (۷۳۱-۷۴۹هـ) بالغ بر چهارهزار سواره‌نظام ذکر شده،^{۵۴} گرچه ابن مرزوق شمار آنان را، در همان زمان، بین دو تا سه هزار دانسته است.^{۵۵} احتمالاً در دوره سلطان ابوعنان شمار مزدوران مسیحی افزایش داشته است، زیرا او با دولت‌های مسیحی رابطه دوستانه برقرار ساخت و معاهداتی را با آنان منعقد کرد.^{۵۶} نمیری با وصفی ادیبانه از مزدوران مسیحی دربار ابوعنان سخن رانده است؛^{۵۷} ابن-

۴۸. برای نمونه در لشکرکشی سلطان ابویوسف به اندلس در سال ۶۷۴هـ تعداد زیادی از مسیحیان که منابع تعداد آنان را ۷۸۳۰ نفر گزارش کرده‌اند، به اسارت مسلمانان درآمدند، (ابن ابی‌زرع، الذخیره السنیه، ۱۷۴؛ ابن خلدون، همان، ۲۴۵/۷).

۴۹. همانجا.

۵۰. تازی، ۱۸۷/۷؛ خرازی، ۶۵؛ احتمالاً این برده‌ها را اخته می‌کردند؛ به گفته مارمول تنها بردگان مسیحی می‌توانستند به قصرهای زنان وارد شوند، (مارمول، ۱۵۲/۲).

۵۱. لوتورنو، ۱۱۵.

۵۲. نشاط، ۷۲.

۵۳. منونی، ۱۵۵.

۵۴. العمری، ۱۷۳/۴.

۵۵. ابن مرزوق، ۲۸۲.

۵۶. نک: نمیری، ۱۰۲، ۱۷۷-۱۷۸؛ تازی، ۱۴۳/۷؛ مجدی، ۸۵؛ فرهمند، ۱۸۰-۱۸۳.

۵۷. نمیری، ۶۳.

خلدون نیز از به کارگیری مسیحیان توسط ابوعنان در سرکوبی مخالفانش خبر داده است.^{۵۸}

قائد الروم (سرداران مسیحی)

قائد الروم،^{۵۹} قائد النصارى^{۶۰} و قائد جند النصارى^{۶۱} عنوانی بود که به سرداران و فرماندهان نیروهای مرتزقه مسیحی اطلاق می‌شد. ظاهراً در برخی مواقع قائد الروم افزون بر فرماندهی نظامیان مسیحی، کل سپاه مرینی را نیز تحت امر خود داشته است.^{۶۲} برخی از سرداران مسیحی در حکومت مرینیان نفوذ زیادی داشتند، به گونه‌ای که در برکناری سلطان و جایگزینی سلطانی دیگر مداخله می‌کردند.^{۶۳}

قرمان از جمله مسیحیان با نفوذ دربار بنی مرین بود. او در زمان حکومت سلطان ابویوسف فرماندهی مزدوران مسیحی دربار بنی مرین را عهده‌دار شد.^{۶۴} قرمان از هیئتی که آلفونسو پادشاه قشتاله در سال ۶۸۱هـ. به فاس فرستاده بود استقبال کرد.^{۶۵}

الکونت ماجور^{۶۶} نیز فرماندهی چهار کشتی نیروی نظامی را، که آراگون در سال ۷۰۳/۱۳۰۴م جهت یاری مرینیان در آزادسازی سبته به مغرب فرستاد، بر عهده داشت.^{۶۷}

۵۸. بنا بر گزارش ابن خلدون ابوعنان برای دستگیری عیسی بن الحسن از مشایخ بنی مرین که در جبل الفتح بر علیه وی شورش کرده بود، سردار مسیحی سپاه خود را مامور این کار کرد، (ابن خلدون، العبر، ۳۹۱/۷).

۵۹. ابن ابی زرع، الانیس المطرب، ۲۷۳؛ ابن خلدون، العبر، ۳۱۸/۷.

۶۰. همو، همان، ۴۱۷/۷.

۶۱. همان، ۴۰۱/۷.

۶۲. همان، ۳۱۸/۷.

۶۳. ابن ابی زرع، الانیس المطرب، ۲۷۳؛ ابن خلدون، همان، ۴۰۱/۷، ۴۱۷ و ۳۱۸.

۶۴. خوسی، ۴۰.

۶۵. همان، ۴۱. این هیئت به قصد کمک گرفتن از سلطان مرینی بر علیه سانچو که به مخالفت پدرش برخاسته بود، به فاس اعزام شده بود، (ابن ابی زرع، الانیس المطرب، ۲۳۸؛ ابن خلدون، همان، ۲۷۰/۷).

66. Alcayt Major.

۶۷. حرکات، «الجیش المغربی فی عهد بنی مرین»، ۳۵؛ اعرجی، ۸۱.

منابع لاتین از شخصی به نام برنارد/برنارط سیگی^{۶۸} یاد کرده و او را فرمانده عالی رتبه مزدوران آراگونی سپاه بنی مرین معرفی نموده‌اند.^{۶۹} وی از بازرگانان بزرگ جنوا بود که در سال ۱۲۹۶هـ/ ۱۲۹۶م وارد مغرب شد و ریاست نظامیان مسیحی دربار بنی مرین را عهده‌دار شد. برنارد سیگی از مشاوران سلطان ابویعقوب (۶۸۵-۷۰۶هـ) نیز بوده و در برقراری پیمان صلح بین او با خایمی^{۷۰} (۱۲۹۱-۱۳۲۷م)، پادشاه آراگون نقش داشته است.^{۷۱} او در سال ۷۰۷هـ از طرف سلطان ابوثابت به سرپرستی هیئتی جهت سفارت به آراگون فرستاده شد.^{۷۲} همسر برنارط سیگی به نام ماریانا سیگی^{۷۳} نیز از افراد با نفوذ بوده است. برخی منابع به کشته شدن این زن در جنگی که در سال ۱۳۱۵م در زمان سلطان ابوسعید عثمان (۷۱۰-۷۳۱هـ) اتفاق افتاد، اشاره کرده‌اند.^{۷۴}

گونزالس^{۷۵} / گونثالث/غونصالو یکی دیگر از سرداران سپاه مرینی در دوره سلطان ابوالربیع بود. ابن خلدون از او به عنوان سردار مطلق سپاه یاد کرده است.^{۷۶} او از نفوذ و قدرت بالایی برخوردار بود و در تحولات سیاسی نقش زیادی داشت.^{۷۷} زمانی که عبدالرحمن رحو بن یعقوب، وزیر ابوالربیع به علت با سلطان دل بد کرد، گونزالس با او هم-دست شد تا با هم سلطان ابوالربیع را از حکومت خلع نمایند. آنان در سال ۷۱۰هـ در رباط تازا با عبدالحق بن عثمان بیعت کردند، اما سلطان ابوالربیع جمع آنان را پراکنده ساخت؛

68. Beranart segi.

۶۹. نشاط، ۷۰.

۷۰. جاک یا خایمی دوم معروف به خایمی العادل، به اسپانیایی: (Jaime el Justo).

۷۱. الأعرجی، ۶۱.

۷۲. خوسی، ۴۱؛ تازی، ۱۲۶/۷.

73. Marciana segi.

۷۴. نشاط، ۷۰.

75. Gonzalez.

۷۶. ابن خلدون، همان، ۳۱۸/۷.

۷۷. حرکات، المغرب عبر التاريخ، ۱۱۶/۲.

عبدالحق بن عثمان و رحو بن یعقوب به اندلس گریختند،^{۷۸} اما از سرنوشت گونزالس در منابع خبری نیامده است.

دامینکوال^{۷۹} از جمله نظامیان آراگونی بود که مدتی را در مغرب سپری کرد. درباره او اطلاع زیادی در دست نیست. از نامه‌های مبادله‌شده بین پادشاه آراگون و سلطان ابوسعید مرینی (۷۱۰-۷۳۲هـ) شده،^{۸۰} در سال‌های ۷۲۳ و ۷۲۴هـ، می‌توان دانست که دامینکوال موقعیت مهمی داشته و از افراد تأثیرگذار بوده است. پادشاه آراگون جهت حمله به سردانیه و کورسیکا به حضور دامینکوال نیازمند بود؛ بنابراین از سلطان مرینی خواسته بود تا او را همراه دیگر سربازان آراگونی به کشورش بازگرداند.^{۸۱}

قهردور (قمندور) نیز یکی دیگر از فرماندهان سپاه مسیحی مرینیان بود. اطلاعات ما راجع به او مبتنی بر گزارشی است که ابن‌خلدون آورده است. قهردور در زمان سلطان سعید بن ابی‌عنان (۷۵۹-۷۶۰هـ)، مسعود بن ماسای را در لشکرکشی به تلمسان همراهی کرد. پس از فتح تلمسان مسعود بن ماسای و قهردور با منصور بن سلیمان بیعت کردند و در صدد برآمدند وی را در فاس به حکومت بردارند، اما در این زمان، سلطان ابوسالم برای تصاحب حکومت خود را از اندلس به مغرب رسانده بود.^{۸۲}

گارسیا (غرسیه) پسر انطون (انطول) یکی دیگر از سرداران با نفوذ سپاه مسیحی بود. او در سال ۷۶۲هـ در خلع سلطان ابوسالم و به حکومت رساندن تاشفین بن ابوالحسن با عمر بن عبدالله وزیر هم‌دستی کرد، اما مدتی بعد به مخالفت با وزیر برخاست و تصمیم به قتل او گرفت ولی عمر بن عبدالله با خبر شده دستور قتل گارسیا را صادر کرد.^{۸۳}

۷۸. ابن‌ابی‌زرع، همان، ۲۷۳؛ ابن‌خلدون، همان، ۳۱۸/۷-۳۱۹.

79. D'Amingual.

۸۰. تازی، ۱۳۱/۷ و ۱۳۳.

۸۱. همان.

۸۲. ابن‌خلدون، همان، ۴۰۱/۷-۴۰۲.

۸۳. همان، ۴۱۶/۷-۴۲۰؛ ابن‌خطیب، الاحاطة، ۳۹۰/۱؛ سلاوی، ۱۲۲/۲-۱۲۳.

وظایف مزدوران مسیحی

اغلب مسیحیانی که به خدمت بنی مرین درمی آمدند سوارکارانی حرفه‌ای و کارآزموده بودند. آنان در میدان نبردهای سنگین سخت‌کوش بودند و در تیراندازی مهارت خاصی داشتند؛ از همین رو، سلاطین مرینی آنان را در زمره نیروهای ویژه خود قرار دادند. آنان در حکم گارد ویژه سلطنتی بودند.^{۸۴}

مراقبت از سلطان و قصر او بر عهده مزدوران مسیحی بود. آنان شب را در اطراف قصر به نگهبانی می‌پرداختند؛^{۸۵} هنگام عزیمت سلطان به سفر و جنگ پیرامون او حرکت می‌کردند و به مراقبت از وی می‌پرداختند.^{۸۶} هم‌چنین زمانی که سلطان برای اقامه نماز عید حاضر می‌شد، نگهبانان مسیحی از او محافظت می‌کردند.^{۸۷}

سلاطین مرینی هنگام عزیمت به جنگ و سفر و یا شرکت در مراسم‌های مذهبی و غیره تشریفات خاصی داشتند، معمولاً چندین پرچم و علامت پیرامون سلطان حرکت داده می‌شد. یکی از این علامت‌ها «طبرزینات»^{۸۸} نام داشت که مردان تومند مسیحی آن را بر دوش می‌کشیدند و پشت سر سلطان حمل می‌کردند.^{۸۹} غلامان معروف به علوج^{۹۰} نیز که

۸۴. ابن خلدون، مقدمه، ۳۳۸/۱؛ جولیان، ۲۳۸/۲.

۸۵. ابن خلدون، العبر، ۴۶۵/۷.

۸۶. همو، مقدمه، ۳۳۸/۱. نمیری در گزارش خود از عزیمت سلطان ابوعنان به قسنطینه می‌گوید: «ابتدا نیروهای بربر، عرب و ... همراه سلطان راه افتادند سپس نیروهای مسیحی که سبیل‌های بور و چشمانی آبی داشتند و بر اسب‌های نشان‌دار سوار بودند، حرکت کردند» (نمیری، ۸۳-۸۶).

۸۷. قلقشندی، ۲۰۱/۵ و ۲۰۳.

۸۸. احتمالاً نوعی سلاح بوده است.

۸۹. همان، ۲۰۱-۲۰۰/۵.

۹۰. علوج و اعلاج جمع علیج است و به کسی که از دینش خارج شده باشد اطلاق می‌شود. در دوره مرینیان به کفار مسیحی علوج می‌گفتند (نمیری، ۲۳۴، پاورقی).

هنگام سفرهای سلطان جلوی او پرچم سفیدرنگ حمل می‌کردند،^{۹۱} از بردگان مسیحی بودند.^{۹۲} اجازه ورود به خیمه و خرگاه سلطان را نیز تنها مسیحیان و خواص داشتند.^{۹۳}

مزدوران مسیحی در درگیری‌های مرینیان با موحدون و بنی عبدالواد شرکت می‌کردند؛ در جنگی که در سال ۶۷۰ هـ بین ابویوسف مرینی (۶۵۶-۶۸۵ هـ) با یغمراسن زیانی (۶۶۳-۶۸۱ هـ) صورت گرفت، سربازان مسیحی در سپاه دو طرف حضور داشتند و تحت فرمان اربابان مغربی خود، خواه ناخواه، بر روی هم شمشیر کشیدند.^{۹۴} در جنگ‌های مرینیان با موحدون نیز سپاهیان مسیحی دو طرف رویاروی هم قرار می‌گرفتند.^{۹۵} ظاهراً آنان بیشترین نقش را در آزادسازی سبته ایفا کردند. در سال ۷۰۵ هـ سلطان نصری، محمد مخلوع، سبته را اشغال کرد و عثمان بن ابی‌العلاء (د. ۷۳۰ هـ)^{۹۶} را بر حکومت آن گماشت.^{۹۷} مرینیان برای بازپس‌گیری آن سعی بسیار کردند، اما موفق نشدند؛^{۹۸} در نتیجه سلطان ابوالربیع مرینی با کمک نیروهای آراگونی در سال ۷۰۹ هـ سبته را از چنگ بنی‌احمر بیرون آورد.^{۹۹}

۹۱. قلقشندی، ۲۰۸/۵.

۹۲. نمیری، ۱۰۶.

۹۳. مارمول، ۱۷۳/۲.

۹۴. نک: ابن‌ابی‌زرع، الأنیس المطرب، ۲۰۵ و ۲۰۷؛ همو، الذخيرة السنية، ۱۳۱؛ ابن خلدون، العبر، ۲۴۴/۷؛ سلاوی، ۳۱/۳.

۹۵. ابن‌ابی‌زرع، الأنیس المطرب، ۲۰۲ و ۲۰۵؛ همو، الذخيرة السنية، ۹۵.

۹۶. عثمان بن ابی‌العلاء از طرف مرینیان در اندلس منصب شیخ‌الغزاه داشت. جهت آگاهی بیشتر درباره او، نک: ابن خلدون، العبر، ۴۹۰/۷-۴۹۳؛ برگ‌نیسی، کاظم، «ابن ابی‌العلاء»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۶۸۴/۲-۶۸۶.

۹۷. ابن خلدون، همان، ۳۰۴/۷.

۹۸. سلطان ابویعقوب برای آزادسازی سبته از دست بنی‌نصر فرزند خود ابوسالم و سپس برادرش یعیش را به جنگ عثمان بن ابی‌العلاء فرستاد، اما هر دو بدون پیروزی بازگشتند، (همان، ۳۱۳/۷).

۹۹. بر اساس معاهده‌ای که ابوالربیع مرینی با آراگون داشت، بایستی تا پایان فتح سبته حقوق هزار سرباز سواره نظام آراگونی را پرداخت می‌کرد، (تازی، ۱۲۸/۷-۱۲۹).

ابن خلدون در مقدمه از عدم استفاده مرینیان از مزدوران مسیحی در جنگ برضد مسیحیان سخن رانده و دلیل آن را بیم از هم‌دستی آنان با دشمن ذکر کرده است،^{۱۰۰} اما برخی گزارش‌ها از جمله در تاریخ او به حضور نیروهای مرتزقه در جنگ با مسیحیان دلالت دارند؛ از جمله در لشکرکشی چهارم ابویوسف به اندلس در سال ۸۴هـ، زمانی که وی سپاه خود را به سوی اشبیلیه روانه ساخت، پنج‌هزار نیروی مرتزقه در سپاه او حضور داشتند؛^{۱۰۱} منابع مشخص نکرده‌اند که آیا این مزدوران مسیحی بوده‌اند یا نه؟ اما همان‌زمان (در محاصره اشبیلیه) سلطان ابویوسف شمار ۲۰۰ نفر از اعیان یهودی و مسیحی را به فرماندهی ابن ابی‌عمار جهت تجسس به اشبیلیه فرستاد تا اخبار سانچو را به وی برسانند؛^{۱۰۲} بنابراین به نظر می‌رسد دست‌کم بخشی از سپاهیان مرتزقه پنج‌هزار نفری سلطان ابویوسف در حمله به اشبیلیه مزدوران مسیحی بودند که وظیفه جاسوسی داشته‌اند.

احتمالاً یکی از وظایف مزدوران مسیحی، مجازات مخالفان حکومت بود. گزارش قابل تأملی که ابن خلدون از محاصره طولانی مدت تلمسان توسط سلطان ابویعقوب مرینی می‌دهد، بر این دلالت دارد که در آن زمان برای اجرای مجازات قتل و یا از میان برداشتن رقیبان از مسیحیان و یهودیان استفاده می‌شده است.^{۱۰۳} احتمالاً چون آنان نسبت به مسلمانان از خود مسلمانان سنگدل‌تر و بی‌رحم‌تر بوده‌اند و مجازات و کشتن افراد به آنان سپرده می‌شد. مرینیان نیز برای از میان برداشتن مخالفان از مزدوران مسیحی استفاده می‌کردند. از جمله گونزالس طبق مأموریتی که داشت، عبدالله بن ابی‌مدین، وزیر سلطان

۱۰۰. ابن خلدون، مقدمه، ۳۳۸/۱.

۱۰۱. ابن خلدون، العبر، ۲۷۵/۷؛ سلاوی، ۴۰۴/۱.

۱۰۲. ابن خلدون، همانجا؛ سلاوی، ۴۰۶/۱.

۱۰۳. ابن خلدون راجع به محاصره تلمسان می‌گوید: «چون از آغاز محاصره هشت سال و سه ماه گذشت، مردم در این مدت گرسنگی زیادی کشیدند ... و کارشان به خوردن مردار و موش و گربه انجامید ... زنان قصر مرگ را بر زندگی ترجیح دادند و از مردان خواستند تا آنان را بکشند... پیشنهاد شد دسته‌ای از یهودیان و مسیحیان را به کشتن زنان بگمارند و خود بر دشمن بتازند» (ابن خلدون، همان، ۱۲۸/۷-۱۲۹؛ سلاوی، ۴۲۶/۱).

ابوالربیع را غافلگیرانه به قتل رساند.^{۱۰۴} هم‌چنین پس از آن که سلطان ابوسالم از حکومت خلع شد، هنگام فرار از فاس به دست یکی از مسیحیان به قتل رسید.^{۱۰۵} ابوالفضل بن ابوسالم نیز در سال ۷۶۹ هـ سردار سپاه مسیحی خود را وادار کرد تا رقیبش عبدالؤمن را به قتل برساند.^{۱۰۶}

مزدوران مسیحی علاوه بر خدمات نظامی، در امور دیوانی نیز انجام وظیفه می‌کردند. پژوهشگران معاصر به نقش سفارتی برخی مزدوران مسیحی در عصر مرینی اشاره کرده‌اند، برنارد سیگی از جمله سرداران مسیحی بود که از طرف سلطان ابوثابت (۷۰۶-۷۰۸ هـ)، به سرپرستی هیأتی به آراگون اعزام شد.^{۱۰۷} هم‌چنین هیئت‌های اروپایی که به مغرب می‌آمدند، سرداران مسیحی با آنان مذاکره می‌کردند.^{۱۰۸} ظاهراً آشنایی مسیحیان با زبان‌های اروپایی باعث شده بود تا مرینیان در مذاکرات خارجی از آنان استفاده کنند.

نقش مسیحیان در ناآرامی‌های سیاسی

مزدوران مسیحی در دوران اقتدار دولت بنی مرین، به حکومت و سلطان وفادار بودند، اما زمانی که دولت ضعیف می‌شد و بین شاهزادگان مرینی و وزرا بر سر قدرت اختلاف می‌افتاد، سرداران مسیحی نیز برضد سلطان توطئه کرده دست به شورش و ایجاد ناامنی می‌زدند. در دوره آغازین حکومت مرینیان در سال ۶۴۷ هـ مسیحیان تحت امر سردار خود، برضد مسعود بن خرباش، نائب ابویحیی بن عبدالحق (۶۴۲-۶۵۶ هـ) در فاس شوریدند و

۱۰۴. ابن خلدون، همان، ۳۱۶/۷، سلاوی، ۵/۲.

۱۰۵. ابن خلدون، همان، ۴۱۵/۷-۴۱۷.

۱۰۶. عبدالؤمن یکی از بزرگان مرینی بود که با ابوالفضل بن ابوسالم بر سر حکومت بر شهر مراکش رقابت داشت، (همان، ۴۳۰/۷؛ سلاوی، ۱۳۵/۲).

۱۰۷. خوسی، ۴۱؛ تازی، ۱۲۶/۷.

۱۰۸. خوسی، همانجا.

به نام المرتضی خلیفه موحدی دعوت کردند.^{۱۰۹} گونزالس در سال ۷۱۰هـ بر ضد سلطان ابوالربیع توطئه کرد.^{۱۱۰}

بعد از درگذشت سلطان ابوالحسن، دولت مسیحی قشتاله با پناه دادن به شاهزادگان مرینی و حمایت از آنان در رسیدن به حکومت، در امور سرزمین مغرب مداخله می‌کرد. قهرودور یکی از سرداران مسیحی بود که در سال ۷۶۰هـ با مسعود بن رحو برضدسلطان سعید بن ابی‌عنان توطئه کرد و با منصور بن سلیمان بیعت نمود.^{۱۱۱} غرسیه بن انطوان در سال ۷۶۲هـ در خلع سلطان ابوسالم و به حکومت رساندن تاشفین مداخله کرد.^{۱۱۲} او به همراه برخی از بزرگان دربار در صدد کشتن عمر بن عبدالله وزیر برآمد، اما مرینیان متوجه شده او را به قتل رساندند.^{۱۱۳}

نفوذ مسیحیان مزدور در امور دربار و دامن زدن آنان به اختلافات، در ضعف حکومت مرینیان تأثیر زیادی گذاشت؛ به گونه‌ای که باید یکی از دلایل سقوط مرینیان را اتکای بیش از حد آنان به نیروهای مسیحی دانست.^{۱۱۴}

وضع اجتماعی

نیاز به مزدوران مسیحی باعث شد تا مرینیان در تأمین رفاه و آسایش آنان بکوشند و مزایای ویژه‌ای را برای آنان در نظر بگیرند. ظاهراً مقرری نظامیان مسیحی از دیگر دسته‌های سپاه مرینی بیشتر بوده و از همین رو آنان برای خدمت به مرینیان رغبت نشان می‌دادند.^{۱۱۵}

۱۰۹. ابن‌خلدون، همان، ۲۳۱/۷.

۱۱۰. ابن‌ابی‌زرع، همان، ۲۷۳، ابن‌خلدون، همان، ۳۱۹/۷.

۱۱۱. همان، ۴۰۲/۷؛ سلاوی، ۹۳/۲.

۱۱۲. ابن‌خلدون، همان، ۴۱۵/۷؛ ابن‌خطیب، الاحاطة، ۳۰۹/۱.

۱۱۳. ابن‌خلدون، همان، ۴۱۷/۷؛ سلاوی، ۱۲۵/۲.

۱۱۴. حرکات، المغرب عبر التاريخ، ۶۷/۲.

۱۱۵. الأعرجی، ۸۴.

مرینیان اموال مکوس^{۱۱۶} را برای مصرف آنان اختصاص داده بودند.^{۱۱۷} در المسند الصحيح، حقوق نظامیان مزدور مسیحی در هر ماه بین پنجاه تا پنجاه و پنج دینار ذکر شده است.^{۱۱۸} از مفاد معاهدات نظامی مرینیان با آراگون، می توان به میزان و نحوه پرداخت حقوق و مستمری نیروهای مرتزقه دقیق تر پی برد. طبق معاهده ای که در سال ۶۷۲/هـ/۱۲۷۴م بین سلطان ابویوسف مرینی و خایمی اول^{۱۱۹} بسته شد، دریافتی روزانه فرمانده نیروهای آراگونی صد بیزنطی^{۱۲۰} و حقوق هر سرباز دو بیزنطی تعیین گردید؛ افزون بر آن، سربازان غنایم به- دست آمده را نیز تصاحب می کردند. برای سربازان آراگونی مزایای دیگری، مانند اجازه بازگشت به آراگون در پایان سال، حق داشتن عبادتگاه و ... نیز داده شده بود.^{۱۲۱} هم چنین بر اساس توافق نامه ای که سلطان ابوالریبع در سال ۷۰۹/هـ/۱۳۰۹م با آراگون داشت، بایستی به مدت چهار ماه حقوق هزار سرباز سواره نظام را، که مرینیان را در آزادسازی سبته از دست بنی احمر یاری می کردند، می پرداخت^{۱۲۲} و بخشی از غنایم سبته را نیز به آنان می داد.^{۱۲۳}

۱۱۶. مکوس مالیاتی بود که از کشتی های تجاری که وارد سرزمین مغرب می شدند، اخذ می شد؛ از جمله از کشتی های تجاری پیزا که به غساسه وارد می شدند، مکوس دریافت می شد (مارمول، ۲/۲۶۳).

۱۱۷. نک: ابن مرزوق، ۱۱۷ و ۲۸۲.

۱۱۸. همان، ۲۰۸.

۱۱۹. در منابع اسپانیایی: جایمی (Jaime)، در برخی اسناد خطی موجود در موزه های آراگون به صورت دون-جیمی، دو جقمی و دون جاقمه ضبط شده و در منابع عربی به صورت جایمس نیز آمده است؛ (عنان، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ۵/۷۶).

۱۲۰. سکه معروف در قرون میانه و منسوب به بیزنطه یا بیزانس (قسطنطنیه). این نوع سکه نخستین بار در قرن یازدهم میلادی در قسطنطنیه ضرب شد. بیزنطی از طلا و نقره ضرب می شد و هر بیزنطی معادل سه و نیم گرم طلا بود، (جوزیف، ۲۱۶).

۱۲۱. تازی، ۱۲۲/۷.

۱۲۲. همان، ۷/۱۲۸.

۱۲۳. مارمول، ۱/۳۹۶.

نظامیان مزدور مسیحی برای شناخته شدن از دیگر سپاهیان، موظف بودند بر سلاح‌های خود صلیب نصب کنند و لباس ویژه‌ای غیر از لباس نظامیان مسلمان بر تن کنند.^{۱۲۴} البته مرینیان آنان را در دین‌شان آزاد گذاشتند و برای آنان اقدام به ساخت کلیسا نمودند.^{۱۲۵}

ظاهراً مزدوران مسیحی اسباب زحمت مردم فاس می‌شدند؛ بنابراین سلطان ابویوسف در سال ۶۵۹هـ در بیرون از شهر فاس مکانی را به نام حظیره یا مرس القدیم بنا کرده آنان را بدانجا منتقل ساخت.^{۱۲۶} این مکان همان‌طور که از عنوان حظیره نیز برمی‌آید حکم پادگان نظامی را داشت که صاحب شرطه با خادمان و نیروهایش، که عمدتاً مسیحی بودند،^{۱۲۷} در آنجا اقامت می‌کردند.^{۱۲۸}

در منابع از محل اقامت مسیحیان در فاس تحت عنوان ربض النصارى^{۱۲۹} و الملاح^{۱۳۰} یاد شده و علت بنای آن تمایز مسیحیان از مسلمانان و دفع آزار و اذیت آنان از مردم ذکر گردیده است.^{۱۳۱} منونی بر این نظر است که حظیره غیر از ربض النصارى بوده و احتمالاً بعد از بنای فاس جدید در سال ۶۷۴هـ ساخته شده است.^{۱۳۲} ربض النصارى در واقع شهری

۱۲۴. الأعرجی، ۹۲.

۱۲۵. حرکات، «الجیش المغربی فی عهد بنی مرین»، ۳۵؛ تازی، ۱۲۲/۷.

۱۲۶. ابن ابی زرع، الذخیره السنیه، ۹۱ و ۹۶. وژان مکان آن را در کنار دروازه غربی فاس و چسبیده به دیوار شهر دانسته است؛ به گفته او این مکان رواق بسیار بزرگی بود با حجره‌های کوچک (وژان، ۲۸۲/۱).

۱۲۷. نک: حرکات، المغرب عبرالتاریخ، ۱۱۳/۲.

۱۲۸. وژان، ۲۸۲/۱.

۱۲۹. قلقشندی، ۱۴۹/۵.

۱۳۰. ابن خطیب، نفاضة الجراب، ۱۹۴؛ ابن خلدون، العبر، ۴۲۰/۷. الملاح عمدتاً به محل اقامت یهودیان اطلاق می‌شد.

۱۳۱. ابن مرزوق، ۱۱۶.

۱۳۲. منونی، ۵۰.

مستقل بود و تمامی امکانات را داشت.^{۱۳۳} مسیحیان در ربض النصارى آزادانه زندگی می‌کردند. آنان زنان و فرزندان‌شان را در آنجا اقامت داده بودند.^{۱۳۴}

علی‌رغم حمایت مرینیان از اجتماعات مسیحی، ظاهراً گاه آنان از سوی عده‌ای مورد هجوم قرار می‌گرفتند؛ از جمله در سال ۱۳۰۸/۵۷۰۷ م، یوسف بن محمد بن ابی‌عیاد، حاکم مراکش دست به کشتار مسیحیان مقیم مراکش زده و بر اموال آنان دست یافت.^{۱۳۵} هم‌چنین پس از آن‌که توطئه غرسیه بن انطوان برضد عمر بن عبداللّه وزیر آشکار شد، مردم فاس به ربض النصارى (الملاح) هجوم بردند و بسیاری از مسیحیان را کشته اموالشان را غارت کردند.^{۱۳۶}

از گزارش‌های منابع دوره مرینی، درباره اخراج نظامیان مسیحی از فاس و دفع آزار آنان از مردم،^{۱۳۷} هم‌چنین تردد ارادل و اوباش و شراب‌خواران مسلمان در اجتماعات مسیحی فاس،^{۱۳۸} می‌توان دانست که حضور مسیحیان در جامعه اسلامی برای مسلمانان قابل تحمل نبود. گزارش هجوم مسلمانان به ربض النصارى بر خشم و نفرت مسلمانان به مسیحیان و نارضایی آنان از نفوذ قدرت مزدوران مسیحی در دربار مرینی دلالت دارد. با توجه به کشمکش‌ها و درگیری‌های مسلمانان با مسیحیان در اندلس، رفتارهای تفرآمیز مردم مغرب از مسیحیان دور از انتظار نبود. اما حمایت مرینیان از مسیحیان، احتمالاً مسلمانان را مجبور به سکوت کرده بود. اگر مردم از مداخله مسیحیان در امور دولت شکایت داشتند و به

۱۳۳. حرکات، همان، ۹۶/۲.

۱۳۴. مارمول، ۱۵۷/۲.

۱۳۵. زمانی که سلطان ابوثابت از کشتار مسیحیان مراکش توسط ابن‌ابی‌عیاد خبر یافت ابن‌ابی‌عیاد و صد نفر از یاران او را کشت و سرهایشان را به انتقام کشته شدگان مسیحی بر دروازه مراکش آویخت (حرکات، همان، ۹۵/۲).

۱۳۶. ابن‌خلدون، همان، ۴۱۷/۷؛ سلاوی، ۱۲۵/۲.

۱۳۷. ابن‌ابی‌زرع، الذخیره السنیه، ۹۱.

۱۳۸. ابن‌خلدون، همان، ۴۲۰/۷.

سلطان اعلام می‌کردند، سلطان اقدامی انجام نمی‌داد؛^{۱۳۹} بنابراین مسلمانان درصدد فرصت و بهانه بودند تا آتش خشم و نفرت خود را به مسیحیان شعله‌ور کنند.

احتمالاً توطئه‌ها و دسیسه‌چینی‌های مزدوران مسیحی و اعتراض مسلمانان بر آنان، گاهی مرینیان را بر آن می‌داشت تا محدودیت‌ها و مجازاتی برای آنان در نظر بگیرند.^{۱۴۰} از نامه‌ای که پاپ نیکولاس چهارم در سال ۱۲۹۰/۶۸۹هـ م به مسیحیان مقیم مغرب نوشته است، توان دانست که پاپ از وضع اتباع خود در جامعه اسلامی نگران بوده و بیم تباهی دین آنان را داشته است.^{۱۴۱} گاهی مسیحیان فشارهایی را که از جانب مسلمانان بر آنان وارد می‌شد، به پاپ و دولت‌های مسیحی اعلام می‌کردند و از آنان یاری می‌خواستند؛ از جمله در اواخر دوره مرینی در سال ۸۲۲/۱۴۱۹م آنان شکایات خود را به پاپ مارتان پنجم اعلام کردند.^{۱۴۲} کلیسا و دولت‌های مسیحی نیز برای رهایی مسیحیان در مغرب اقدام کردند و از این طریق زمینه نفوذ خود را در این سرزمین فراهم ساختند.^{۱۴۳}

پس از سقوط مرینیان که پرتغالی‌ها و اسپانیایی‌ها بر برخی مناطق مغرب تسلط یافتند، بعضی از مسیحیان مزدور موقعیت خوبی به دست آوردند؛ از جمله در اواخر قرن

۱۳۹. حرکات، همان، ۷۲/۲.

۱۴۰. از جمله سلطان ابویعقوب دستور داد آنان را در حالت بردگی نگه دارند (خوسی الیمانی، ۴۱)؛ برخی از زندان مخصوص مسیحیان در مراکش سخن رانده‌اند (نک: حرکات، همان، ۹۵/۲).

۱۴۱. نیکولاس در نامه مذکور خطاب به هم‌وطنان خود، از جمله به بارونات (خادمان قصر)، و المیلیشیات المسیحیه (شبه نظامیان مسیحی) که در خدمت سلاطین مغرب، تونس و تلمسان بودند، توصیه کرده تا نسبت به حفظ دین و عقیده خود اهتمام داشته باشند. پاپ از رعایای مسیحی خود خواسته بود تا در امور دینی از رودریک نماینده او اطاعت کنند (تازی، ۱۸۷/۷).

۱۴۲. همان.

۱۴۳. نک: قادری، ۹۲-۹۳؛ نشاط، ۷۳-۷۴؛ خرازی، ۵۲.

۱۵ میلادی/ نهم هجری یکی از احفاد مسیحیان مرتزقه در رباط به ریاست کلیسای سان فرانسوا رسید.^{۱۴۴}

نتیجه

مرینیان برای استحکام بخشیدن به بنیه حکومت خود به نیرویی نظامی تکیه داشتند، اما بی-اعتمادی آنان به بربرها و اعراب و نیز ناتوانی آنان در تسلط بر منطقه استراتژیکی سبب باعث شد تا جهت برخورداری از نیروی نظامی قابل اعتماد و فرمانبردار، به نیروهای مرتزقه مسیحی، خاصه سربازان آراگونی، که از مهارت‌های نظامی ویژه برخوردار بودند، توجه کنند و آنان را در امور سپاه و دربار به خدمت بگیرند. نیاز مرینیان به این مزدوران باعث شد، برای آنان عطایا و مزایای ویژه در نظر بگیرند. به همین دلیل مسیحیان نیز به خدمت در دربار آنان رغبت نشان دادند و با انواع خوش خدمتی‌ها در امور نظامی، مانند شرکت در جنگ‌ها، محافظت از سلطان و مراقبت از قصر او، هم‌چنین حضور در امور سیاسی، مانند سفارت و جاسوسی و... نقش مؤثری ایفا کردند و از این طریق نفوذ زیادی را در حکومت مرینیان به-دست آوردند. در دوران ضعف حکومت مرینیان، برخی از سرداران مسیحی، احتمالاً با حمایت دولت قشتاله، بر کشمکش‌های بین شاهزادگان مرینی دامن زدند و در تضعیف و سقوط دولت آنان اثر گذاشتند.

کتابشناسی

- آیتی، محمدابراهیم، آندلس، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ابن‌ابی‌زرع، أبو الحسن علی بن عبدالله الفاسی، الأئیس المطرب بروض القرطاس فی أخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس، الرباط، دارالمنصور للطباعة و الوراق، ۱۹۷۲ م.
- همو، الذخیرة السنیة فی تاریخ الدولة المرینیة، الرباط، دارالمنصور للطباعة و الوراق، ۱۹۷۲ م.

ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبدالله عنان، ط ٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٣م.

همو، نفاضة الجراب و علالة الاغتراب، به كوشش احمد مختار عبادي، القاهرة، دارالكتب العربي، بي تا.
ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون العبر ديوان المبتدأ و الخير في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دارالفكر، ط الثانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

همو، مقدمه، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دارالفكر، ط الثانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
ابن مرزوق تلمساني، محمد، المسند الصحيح الحسن في مآثر و محاسن مولانا ابي الحسن، به كوشش ماريان خيسوس بيغيرا، به كوشش محمود بوعيداد، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

الادريسي، ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ.

الأعرجي، نضال مؤيد، الدولة المرينية على عهد السلطان يوسف بن يعقوب المريني، بإشراف الدكتور عبدالواحد ذنون طه، مجلس كلية التربية - جامعة الموصل، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
برگ نيسي، كاظم، «ابن ابي العلاء»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ٢، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ١٣٨٢ش.

البركي، ابو عبيد، المسالك و الممالك، بي جا، دارالغرب الاسلامي، ١٩٩٢م.
تازي، عبدالهادي، تاريخ الدبلوماسية للمغرب، الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
جوزيف، نسيم يوسف، العدوان الصليبي على مصر (هزيمة لويس التاسع في المنصورة و فارسكور)، بيروت، دارالنهضة العربية، ١٩٨١م.

جوليان، شارل اندري، تاريخ أفريقيا الشمالية، تحقيق، محمد مزالي و البشير بن سلامة، ج ٢، الدار التونسية للنشر، بي تا.

حركات، ابراهيم، «الجيش المغربي في عهد بني مرين»، مجلة كلية الاداب و العلوم الانسانية، العدد ٨، الرباط، ١٩٨٢م.

همو، المغرب عبر التاريخ، الجزء الثاني، دارالحديث، دارالبيضاء، ٢٠٠٤م.
حريري، محمد عيسى، تاريخ المغرب الاسلامي و الاندلس في العصر المريني، دارالقلم للنشر و التوزيع، كويت، ١٤٠٨هـ.

- حموی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت، دارالصادر، ۱۹۹۵م.
- خرازی، بدیع، تاریخ الكنيسة النصرانية في المغرب الأقصى، رباط، ۱۴۲۸هـ/۲۰۰۷م
- خوسی الیمانی، «الكتائب المسيحية في خدمة الملوك المغاربة»، ترجمه احمد مدینه، دعوة الحق، سال ۱۹، ش ۵، ۱۹۷۸م.
- سلاوی، احمد بن خالد ناصری، الإستقصاء لآخبار الدول المغرب الأقصى، به كوشش محمد حجي، ابراهيم بوطالب و احمد توفيق، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، بی جا، ۲۰۰۱م.
- عسکری، علی بابا، «آراگون»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- عمر موسی، عزالدین، دولت موحدون در غرب جهان اسلام، ترجمه صادق خورشیا، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ش.
- عمری، شهاب الدین احمد بن فضل الله، مسالك الابصار و ممالک الامصار، به كوشش حمزة احمد عباس، ابوظبی، المجمع الثقافي، ۲۰۰۲م.
- عنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۱ش.
- فارج، فلیپ و یوسف کرباج، المسيحيون و اليهود في التاريخ الاسلامي العربي و التركي، ترجمه بشیر السباعی، القاهرة، سینا لنشر، ۱۹۹۴م.
- فایزه کلاس، «الجيش عند الموحدين»، دراسات تاريخيه، لجنة كتابة تاريخ العرب بجامعة دمشق، العدد ۳۱ و ۳۲، ۱۹۸۹.
- فرهمند، یونس، «تجارت در دریای مدیترانه: بررسی معاهدات تجاری ابوالحسن و ابوعنان مرینی با دولت های مسیحی»، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، سال ۸، ش ۱۵، تهران، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش.
- القادری بوتشیش، ابراهیم، «الجالیات المسيحية بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين»، الاجتهاد، العدد ۲۸، بیروت، ۱۴۱۶هـ.
- القلقشندی، ابوالعباس احمد بن علی، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، شرح و تعليق نبیل خالد الخطیب، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷هـ/۱۹۸۷م.
- لوتورنو، روجیه، فاس فی عصر بنی مرین، ترجمه نقولایزاده، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۶۷م.
- مارمول، کرفجال (کربخال)، إفريقيا، ترجمة عن الفرنسية محمد حجي و آخرون، الرباط، مکتبه المعارف، ۱۹۸۴م.

مجدى يسن عبد العال، عبدالله سلام، العلاقات التجارية بين دولة بنى مرين و الجمهوريات الإيطالية (جنوة- بيزا- البندقية)، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، مصر، جامعة الرقازيق، كلية الآداب، ٢٠٠٥م.
مجهول المؤلف، (تأليف ٧٨٣هـ)، الحلل الموشية فى ذكر الخبر المراكشية، تحقيق، علوش، رباط
الفتح، ١٩٣٤م.

مقرى تلمسانى، احمد، نفح الطيب، به كوشش احسان عباس، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
منونى، محمد، ورقات عن حضارة المرينيين، كلية الآداب بالرباط، دارالبيضاء، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
مونس، حسين، تاريخ تمدن مغرب، ترجمه حميدرضا شيخى، تهران، سمت، ١٣٩٠ش.
نشاط، مصطفى، «جوانب من الديمغرافية التاريخية لليهود و النصرى»، كنانيش، العدد ١، وجده،
منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية، ١٩٨٩م.
نميرى، ابن الحاج، فيض العباب و افاضة قداح الآداب فى الحركة السعيدة الى قسنطينة و الزاب، تحقيق
محمد بن شقرون، بيروت، دار الغرب الاسلامى، ١٩٩٠م.
وزان، حسن بن محمد، إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي و محمد الاخضر، بيروت، دارالغرب
الاسلامى، ١٩٨٣م.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۷۹-۱۰۷

بررسی تأثیر سنت‌های ایرانی در تشکیلات اداری سلاطین دهلی^۱

فردین محرابی کالی^۲

دانش‌آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران،

ایران

محسن معصومی

استادیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در دوره سلاطین دهلی (۶۰۲-۹۳۲ه/۱۲۰۶-۱۵۲۶م)، روابط فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی میان ایران و هند، گسترده‌تر شد. از این رو تأثیر ایرانیان در حوزه‌های گوناگون چون سیاست، فرهنگ، اقتصاد و تشکیلات اداری در قلمرو سلاطین دهلی افزایش یافت. غلامان ترک به‌عنوان بنیان‌گذاران سلطنت دهلی، که خود در دربار پادشاهان غزنوی و غوری بالیده بودند، پیش از اعلام استقلال در دهلی، با نظام اداری و تشکیلاتی ایرانیان به‌خوبی آشنا شده بودند. به‌علاوه بسیاری از دیوانسالاران ایرانی در این دوره از ایران و ماوراءالنهر به دهلی مهاجرت کردند و در کارهای اداری و دیوانی اشتغال یافتند. از این‌رو تشکیلات اداری در دوره سلاطین دهلی به‌شدت متأثر از سنت‌های ایرانی و اسلامی بود که با سنت‌های محلی و بومی هند، درآمیخته بود. این مقاله به بررسی تأثیرات دیوانسالاری ایرانی بر تشکیلات اداری سلاطین دهلی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تشکیلات اداری، سلاطین دهلی، سنت‌های ایرانی در هند دوره اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): fardin.mehrabi@gmail.com

مقدمه

سلسله‌های مالیک (حک: ۶۰۲-۶۸۹/هـ/۱۲۰۶-۱۲۹۰م)، خَلْجیان (حک: ۶۸۹-۷۲۰هـ/۱۲۹۰-۱۳۲۰م)، تُغَلْقیان (حک: ۷۲۰-۸۱۵هـ/۱۳۲۰-۱۴۱۲م)، سادات (حک: ۸۱۷-۸۵۵هـ/۱۴۱۴-۱۴۵۱م) و لودیان (حک: ۸۵۵-۹۳۲هـ/۱۴۵۱-۱۵۲۶م) که بیش از سه سده در شمال و مرکز شبه قاره هند به مرکزیت دهلی حکومت کردند، در منابع هند دوره اسلامی و پژوهش‌های جدید، سلاطین دهلی خوانده شده‌اند. نخستین حکومت از سلسله‌های پنجگانه سلاطین دهلی، مالیک/مُعزّیان نام داشت. بنیانگذاران این سلسله سرداران و فرماندهان سپاه غوریان بودند؛ چون غیاث الدین محمد غوری (حک: ۵۸۸-۵۹۹هـ/۱۱۹۱-۱۲۰۳م) پس از تصرف غزنین در سال ۵۶۹هـ/۱۱۷۵م حکومت آن شهر را به معزالدین محمد غوری (حک: ۵۹۹-۶۰۲هـ/۱۲۰۳-۱۲۰۶م) سپرد، سنت غزنویان در حمله به هند را ادامه داد و علاوه بر فتح دوباره شماری از شهرها و مناطقی که پیش از آن دستخوش حمله و تاراج غزنویان شده بود، برخی از مناطق هند را نیز برای نخستین بار تصرف کرد.^۳ بعد از قتل معزالدین در ۶۰۲هـ/۱۲۰۶م^۴ قلمرو وی به سرعت تجزیه شد و قدرت خاندان غوری رو به زوال رفت و امیران و غلامان غوری در متصرفات آنها به رقابت با یکدیگر مشغول شدند. از این میان، قطب‌الدین آییک در دهلی، توانست متصرفات غوریان را برای خویش حفظ کند. وی از غلامان ترکی بود که در غزنین توسط معزالدین محمد غوری خریداری شد^۵ و در سفرهای جنگی معزالدین به هند در ۵۸۸هـ/۱۱۹۲م ناحیه کهرام^۶ را به اقطاع گرفت. قطب‌الدین در ۵۸۸هـ/۱۱۹۲م دهلی، و تا سال ۶۰۰هـ/۱۲۰۴م شهرهای

۳. خواندمیر، ۶۰۷/۲؛ جوزجانی، ۳۵۸/۱، ۳۹۷-۴۰۰؛ بدآونی، ۴۷/۱، ۵۱؛ عصامی، ۷۲-۷۳.

۴. مرووذی، ۲۷-۲۹؛ فرشته، ۲۱۴/۱.

۵. مرووذی، ۲۱-۲۲؛ جوزجانی، ۴۱۶/۱؛ خواندمیر، ۶۱۱/۲.

مهم دیگری را نیز به تصرف خود درآورد.^۷ قطب‌الدین پس از درگذشت معزالدین غوری، در دهلی اعلام استقلال کرد و نخستین حکومت مستقل مسلمان در هند را تشکیل داد. حکومت ممالیک و چهار حکومت دیگر (سلاطین دهلی) در دوره تسلط خود بر هند، نظام تشکیلاتی گسترده‌ای برای اداره قلمرو خود ایجاد کردند. فهم تشکیلات اداری این دوره بسته به شناخت عناصر قومی و سنت‌هایی است که در شکل‌گیری و تداوم آن سهیم بودند. با توجه به این که سلاطین مملوک مدت طولانی در دربار حکومت غوریان به‌عنوان غلامان خدمت می‌کردند و پس از حضور در هند هم مدت‌ها خراج‌گزار غوریان بودند، می‌توان دریافت که تشکیلات آنان تا حد بسیاری برگرفته از تشکیلات غوریان و به واسطه آنان برگرفته از تشکیلات غزنویان بوده است. از طرف دیگر بنیان‌گذاران حکومت سلاطین دهلی قومی مهاجم بودند که به هند وارد شدند، آنها با توجه پیشینه بندگی و غلامی خود، برای اداره حکومتشان نیازمند یاری اقوام و سنت‌های مختلف بودند. هم‌چنین با توجه به بی‌اعتمادی سلاطین دهلی به هندیان، این سلاطین غالباً از واگذاری مناصب به هندوان امتناع می‌کردند؛ از طرف دیگر، واگذاری مناصب مهم و کلیدی به هندوان، چندان خوشایند برخی از مسلمانان نبود. از این رو سلاطین دهلی به استخدام مهاجران مسلمان ایرانی در دستگاه اداری خویش پرداختند و برخی از آنها را به بالاترین مناصب و مشاغل اداری گماشتند.^۸ علاوه بر این، حکومت سلاطین دهلی در آغاز قرن هفتم هجری و زمانی که نهادها و دیوان‌های اداری در میان مسلمانان به تکامل رسیده بود، تأسیس شد و با توجه به گسترش سریع قلمرو سلاطین دهلی، فرصت بسیار کمی برای ایجاد و تأسیس نهادهای جدید، در اختیار داشتند؛ از این رو سنت‌های اداری موجود در جهان اسلام به‌ویژه ایران را به صورت کامل برگرفته در قلمرو خویش به اجرا گذاشتند.

۷. مرورودی، ۲۳-۲۴؛ ابن بطوطه، ۴۳۵/۲؛ عصامی، ۹۲-۹۶.

۸. ابن بطوطه، ۱۹/۲، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۱۱۰؛ بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۶۲، ۵۸۰، ۵۳۵؛ فرشته، ۲۶۸/۱.

به نظر می‌رسد مهاجرت ایرانیان به هند از عوامل تأثیرگذاری ایرانیان بر تشکیلات اداری در دوره سلاطین دهلی بوده باشد. سرزمین هند از دیرباز مورد توجه مهاجران از سرزمین‌های مختلف به‌ویژه ایران بود.^۹ پس از تشکیل حکومت سلاطین دهلی که تقریباً هم‌زمان با آغاز حملات مغولان بود، بر موج مهاجرت ایرانیان به هند افزوده شد. سلاطین دهلی هم از آغاز، توجه ویژه‌ای به دعوت ایرانیان و به‌کارگیری آنان در مناصب مختلف داشتند.^{۱۰} حضور افراد زیادی با نام‌ها و نسبت‌هایی که حاکی از ایرانی بودن آنهاست چون گیلانی، مازندرانی، زنجانی، اردبیلی، کازرونی، ترمذی، اصفهانی، سمرقندی، تبریزی، شیرازی، کرمانی، بخاری، کاشانی، همدانی، سمنانی، دامغانی، فرغانه‌ای، سیستانی و خراسانی،^{۱۱} و دستیابی آنان به مناصب و مشاغل گوناگون، نشان‌دهنده حضور گسترده و نقش برجسته ایرانیان در حوزه‌های اجتماعی و تشکیلاتی دوره سلاطین دهلی است. دیگر عامل تأثیرگذاری ایرانیان آن بوده که سلاطین دهلی از طریق پندنامه‌های پادشاهان ایران باستان و دوره اسلامی با سنت‌ها و فرهنگ ایرانی آشنایی یافته بودند. این پندنامه‌ها و اندرزنامه‌ها در ارتباط تنگاتنگ با آداب و رسوم درباری بود. سلاطین دهلی (به‌ویژه ترکان)، قبل از ورود به هند، تأثیرات زیادی از سنت‌های اداری ایرانی پذیرفته، و سیاست‌ورزی و ملک‌داری ایرانی-اسلامی را به‌عنوان الگوی حکومتی خویش برگزیده بودند. آثار اندرزنامه‌های ایرانی را می‌توان در نوشته‌های سیاسی و اداری برخی از نویسندگان دوره سلاطین دهلی به‌وضوح مشاهده کرد. برای نمونه کتاب فتاوی‌ جهان‌داری نوشته ضیاءالدین برّنی و دو کتاب آیین کشورداری (آداب الملوک) و آداب الحرب و الشجاعة نوشته فخرمدبر

9. Yasin, 5.

۱۰. جوزجانی، ۱/۶۶۴-۶۶۵، ۴۸۳، ۴۹۰، ۴۹۳؛ برّنی، همان، ۱۱۱، ۳۵۳-۳۵۴؛ سیه‌رندی، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۲۶؛ عقیف، ۲۸۱، ۴۹۸-۵۰۲؛ فرشته، ۴۸۸/۱.

۱۱. برّنی، همان، ۳۰، ۱۴۵، ۲۱۰، ۴۶۲؛ ابن بطوطه، ۲/۲۴، ۲۶، ۴۰، ۴۵، ۴۹، ۷۷، ۸۳، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۷، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۹۴؛ عقیف، ۲۸۱، ۲۹۶-۲۹۷، ۴۸۳، ۴۹۸.

که همگی در دوره سلاطین دهلی نوشته شده‌اند، به‌شدت از شیوه کشورداری ایرانیان و نیز پندنامه‌ها و اندرزنامه‌های ایرانی، متأثرند.^{۱۲}

اینک برخی از عناصر و سنت‌های مرتبط با تشکیلات درباری و اداری و نیز مناصب و مشاغل اداری و دیوانی در دوره سلاطین دهلی، که به نظر می‌رسد متأثر از سنت‌های ایرانی باشند، بررسی می‌شود.

سنت‌های مرتبط با مقام سلطنت و تشریفات دربار

در صدر تشکیلات اداری حکومت‌های ایرانی-اسلامی، سلطان قرار داشت و کلیه نهادهای سیاسی و نظامی کشور زیر نظر وی اداره می‌شد.^{۱۳} نخستین فرمان‌روایی که در جهان اسلام لقب سلطان گرفت، محمود غزنوی بود.^{۱۴} سپس فرمانروایان غوری، سلجوقی و خوارزمشاهی نیز خود را سلطان نامیدند.^{۱۵} در دوره سلاطین دهلی همه قدرت در دست سلطان بود و وی تصمیم‌گیرنده اصلی در دیوانسالاری بود. فرمانروایان دهلی به تقلید از پادشاهان ایرانی دوره اسلامی، القاب سلطان^{۱۶} و شاه^{۱۷} برای خویش برگزیده بودند (تصاویر شماره ۱-۶). سلطان بالاترین مقام سیاسی، اداری، نظامی، قضایی و مذهبی در دوره سلاطین دهلی بود.^{۱۸} منشأ الهی قدرت، متأثر از اندیشه سیاسی ایرانی (چه در دوره اسلامی

۱۲. بَرَنی، فتاوی‌ای جهاننداری، ۳۵، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۸-۱۱۳، ۱۴۰، ۱۸۷، ۲۸۴، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۴۰؛

فخرمدبر، آداب الحرب والشجاعه، ۴۹، ۶۶، ۷۲، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۶۴، ۱۸۹، ۴۹۲.

۱۳. میراحمدی ۲۰۱، ۲۳۲، ۲۸۳.

۱۴. زیدان، ۱۴۱.

۱۵. میراحمدی، ۱۷۸، ۲۳۲، ۲۸۳.

۱۶. بیهقی، ۳/۱؛ جوزجانی، ۲۲۵/۱، ۳۱۸، ۴۱۵؛ خلعتبری، شریفی، ۱۲۷؛ بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۲۴؛

Thomas, No 1, 2, 13, 19, 27, pp.5, 14, 19-20; Abdul Walikhan, No 5579, 5245, 5580, pp.23, 24, 27; lane poole, No 1, 4, 36, 36, pp.5, 7, 12, 13.

17. Lane-poole, No 238, 242, 343, 349, 641, pp.50-51, 73, 75, 128.

۱۸. معصومی، فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی دکن در دوره بهمنیان، ۷۵.

و چه پیش از اسلام)، اصلی‌ترین عامل مشروعیت‌بخش سلاطین دهلی بود. بَرَنی، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی در دوره سلاطین دهلی، معتقد بود که «جهانداری در اصل، خلافتِ خدایی است و مرتبه اولوالامری ردیف امر خدا و رسول خداست و بعد از نبوت هیچ کاری بزرگ‌تر و نفیس‌تر از پادشاهی نیست».^{۱۹} پیداست که اطاعت از دستورات چنین سلطانی واجب بود. به علاوه همانند دوره ساسانی و اسلامی، در هند دوره سلاطین دهلی نیز این اعتقاد رایج بود که سلطان در کنار ویژگی‌های روحی و معنوی باید دارای سلامت جسمانی نیز باشد. از این رو گاه در رقابت‌های سیاسی، مدعیان سلطنت را به عارضه‌ای جسمانی مبتلا می‌کردند تا صلاحیت سلطنت از آنان سلب شود، چنان‌که بر چشمان رکن‌الدین پسر اَلتَّمِش و نیز پسران جلال‌الدین خلجی و فرزندان علاء‌الدین خلجی، میل کشیده شد.^{۲۰} سلاطین دهلی در نام‌گذاری خود و فرزندان‌شان نیز به برگزیدن نام‌های پادشاهان ایران باستان توجه داشتند. از این رو نام‌هایی چون جمشید، کیخسرو، کیتباد، بهرام، افراسیاب و انوشیروان در میان آنها رایج بود.^{۲۱}

آداب و تشریفات درباری

تشریفات و شکوه و عظمت دربار سلاطین دهلی یادآور شکوه و عظمت دربارهای ایرانی بود.^{۲۲} آیین‌ها و مراسم بار عام در دربار دهلی، با همان شکوه و نظم و ترتیب دربارهای ایرانی ترتیب داده می‌شد.^{۲۳} حاضران بسته به شغل و منصب خویش و نیز تعلق به گروه‌های اجتماعی و سیاسی، در جایگاه مخصوص خود قرار می‌گرفتند و میان سلطان و حاضران،

۱۹. خسرویگی، ۷۰.

۲۰. جوزجانی، ۴۵۵/۱؛ فرشته، ۲۴۱/۱؛ بَرَنی، همان، ۲۳۴-۲۴۵، ۲۴۹، ۳۶۷-۳۶۸؛ فرشته، ۴۱۸.

۲۱. بَرَنی، همان، ۲۷، ۱۲۴، ۱۳۷، ۵۱۰-۵۱۱؛ فخرمدبر، آداب الحرب و الشجاعة، ۴۹، ۷۲، ۱۱۸؛ بَرَنی، فتاوی‌جهانداری، ۸۷، ۹۶، ۲۸۴، ۳۴۰.

۲۲. ابن بطوطه، ۷۳/۲-۷۵؛ بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۳۱؛ عَفِیف، ۸۰، ۲۷۸-۲۸۱، ۲۸۵، ۳۵۵-۳۶۱.

۲۳. کریستن سن، ۲۵۱، ۲۵۳، ۴۰۶؛ ابن بطوطه، ۷۳/۲-۷۵؛ عَفِیف، ۸۰، ۲۷۸-۲۸۱، ۲۸۵، ۳۵۵-۳۶۱.

پرده‌ای آویخته می‌شد.^{۲۴} سلطان بَلْبَن که تشریفات دربار را از الگوی‌های ایرانی به‌ویژه دربارهای سلجوقیان و خوارزمشاهیان گرفته بود، در این زمینه زبانزد بود.^{۲۵} او اعتقاد داشت «پادشاهی که در ترتیب دربار و دبدبه‌سواری، آداب و رسوم سلطنت مرعی ندارد و از او حشمت پادشاهی مشاهده نشود، هیبت او در دل خصمان مُلک ننشیند و خَلل‌ها در ملک پدید آید».^{۲۶} در بار عام سلطان محمدتَغَلُق نیز همه قضات، علما، مشایخ، سادات، خانان، ملوک، معاریف، برادران، نزدیکان، دامادها، خارجیان مقیم دربار، خنیاگران و جمیع خلائق از خواص و عوام همه در محل مخصوص به خود قرار می‌گرفتند.^{۲۷} ابن بطوطه و شمس سراج عَفیف، که شخصا در بار عام سلاطین دهلی حضور پیدا کرده بودند، گزارش‌های مفصلی از چگونگی برگزاری این مراسم ارائه کرده‌اند.^{۲۸}

گرفتن هدیه یا به تعبیر منابع فارسی هند، «خدمتی» از دیگر رسوم دربار شاهان ایرانی بود که به دربار سلاطین دهلی راه یافت.^{۲۹} این هدایا که از جانب افراد مختلف در مناسبت‌های گوناگون و با توجه به شغل و منصب آنان، به سلطان تقدیم می‌شد، یکی از منابع مهم درآمد سلاطین به‌شمار می‌رفت. به نوشته حسن نظامی، رایان و مقدّمانی که برای ادای احترام به حضور قطب الدین آییک می‌رسیدند، هدایایی به وی تقدیم می‌کردند.^{۳۰} به گزارش ابن بطوطه هرکس که برای ادای احترام نزد پادشاه (محمدبن تَغَلُق) می‌آمد، حتی اگر بعد از یک غیبت کوتاه هم بود، هدیه‌ای مطابق با درجه و مقام خود به پادشاه تقدیم می-

۲۴. عَفیف، ۸۰، ۲۷۸-۲۸۱، ۲۸۵، ۳۵۵-۳۶۱.

۲۵. بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۳۰، ۳۲؛ فرشته، ۲۶۸/۱.

۲۶. بَرَنی، همان، ۳۱؛ فرشته، ۲۶۹/۱.

۲۷. عَفیف، ۱۳۸، ۴۰۷؛ ابن بطوطه، ۷۸/۲-۷۹.

۲۸. نک: ابن بطوطه، ۷۳/۲-۷۵؛ عَفیف، ۸۰، ۲۷۸-۲۸۱، ۲۸۵، ۳۵۵-۳۶۱.

۲۹. کرسین سن، ۵۰، ۵۳۶-۵۳۷؛ جوزجانی، ۳۴۱/۱، ابن بطوطه، ۱۹/۲؛ عَفیف، ۶۱، ۱۷۱، ۱۹۰، ۲۴۷، ۲۶۸،

۲۹۱؛ سیهَرُنْدی، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۲۷.

۳۰. حسن نظامی، ۸۹.

کرد.^{۳۱} فیروزشاه تُغلقی در چگونگی دریافت هدایا تغییراتی ایجاد کرد. وی در یکی از لشکرکشی‌های خود، هدایای صرافان و بقالان را به صورت قرض قبول کرد و در زمانی دیگر از دیوان وزارت خواست که ارزش هدایا را حساب کرده، از مبلغ مالیات اقطاع‌داران کم کنند.^{۳۲} سکندر لودی آن چه از هدایا و تحف دریافت می‌کرد جدا از خزانه بیت‌المال نگهداری می‌کرد.^{۳۳}

تعظیم در برابر پادشاه، کرنش و خاک‌سپاری، زمین‌بوسی و دست‌بوسی و پابوسی، از دیگر رسوم ایرانی رایج در دربار سلاطین دهلی بود.^{۳۴} در دوره غزنویان، زمین‌بوسی که گاه در سه مرحله انجام می‌گرفت، «رسم خدمت» نامیده می‌شد^{۳۵} و دست‌بوسی پادشاه، نوعی افتخار و سعادت به‌شمار می‌رفت.^{۳۶} به گفته جوزجانی، علاءالدین بعد از گرفتارشدن به دست سلطان سنجر، در ازای بوسیدن خال پای سلطان سنجر سلجوقی، مملکت غور را دریافت کرد.^{۳۷} این رسم در دربار سلاطین دهلی نیز رایج بود.^{۳۸} به نوشته ابن بطوطه که این آیین را «رسم خدمت» مورد دیدار خود با سلطان محمدتُغلق گوید: «هر وقت سلطان سخن مناسبی می‌گفت من دستش را بوسه می‌زدم و به این ترتیب هفت بار دستش را بوسیدم و پس از گرفتن خلعت مراجعت کردم».^{۳۹}

۳۱. ابن بطوطه، ۷۶/۲، ۷۹، ۸۴.

۳۲. عَفیف، ۶۱، ۱۹۰، ۲۴۷، ۲۶۸-۲۶۹، ۲۹۱.

۳۳. عبدالله، ۸۱.

۳۴. جاحظ، ۶۹؛ کریستن سن، ۵۲۸.

۳۵. بیهقی، ۹/۱، ۲۰، ۲۲، ۳۱، ۴۱، ۴۶.

۳۶. بیهقی، ۴۶/۱؛ جوزجانی، ۴۸۲/۱.

۳۷. جوزجانی، ۲۵۹/۱؛

ای خاک در سرای تو افسر من وی حلقه بندگی تو زیور من

چون خال کف پای تو را بوسه زدم اقبال همی بوسه زند بر سر من

۳۸. عَفیف، ۱۴۱، ۲۴۴، بَرَنی، همان، ۳۶، ۳۸، ۱۴۲.

۳۹. ابن بطوطه، ۱۴۶.

آشکارنشدن پادشاه در برابر دیدگان مردم و سخن نگفتن با آنها، از دیگر رسوم دربار شاهان ایرانی بود که در دربار سلاطین دهلی رواج یافت. در دربار ساسانیان کسی که به پیشگاه شاه بار یافته بود بعد از آن که شاه بدو اجازه سخن می‌داد تنها یک جمله که بیشتر دعا برای سعادت پادشاه بود، بر زبان می‌آورد.^{۴۰} خواجه نظام‌الملک طوسی به سلطان سلجوقی سفارش می‌کرد که ندیمان شایسته، جهت گفت‌وگو برگزیند، زیرا «پادشاه اگر بیشتر با بندگان نشیند ایشان را گستاخ گرداند و حشمت را زیان دارد و حرمت خویش را شکست بَد». ^{۴۱} در دربار دهلی نیز این رسوم و آداب رعایت می‌شد. در دوره بُلْبَن، رئیس (امیر بازاریان) هر چه کوشید تا اذن سخن گفتن با سلطان بیابد، نتوانست؛ بُلْبَن در پاسخ به درخواست وی گفته بود: «رئیس، امیر بازاریان بود، پادشاه با امیر بازاریان چگونه سخن گوید و یا روا دارد که او با پادشاه هم‌سخن گردد و اگر پادشاه با اسافل، لئام، مفردان، سرهنگان، ناجنسان، ناهلان، بازاریان، دونان، مطربان، مسخرگان و فرومایگان سخن گوید و هر کسی را در مسند پادشاهی غیر از کارداران و مقربان با خود هم‌سخن گرداند، حشمت پادشاهی و هیبت اولوا الامری را به دست خود بر باد داده باشد».^{۴۲}

خلعت‌بخشی نیز از آداب درباری ایرانی بود که به دربار دهلی راه یافت. اعطای خلعت از جانب پادشاه به اشخاص نشانه تکریم و قدردانی از آنها بود. پادشاه معمولاً به-مناسبت انتصاب افراد به شغل یا منصبی جدید، یا برای قدردانی از آنها، یک دست از لباس‌های خویش را که علاوه بر ارزش معنوی، از لحاظ مادی نیز گرانبها بود، به دست خویش بر قامت آنها می‌پوشاند یا گاه به‌توسط افراد معتبر برای آنها می‌فرستاد. بخشیدن خلعت، یکی از رسوم افتخارآور کهن بود. پادشاهان ساسانی در نوز جامه‌های زمستانی و

۴۰. کریستن سن، ۵۲۸.

۴۱. نظام‌الملک، ۱۶۲.

۴۲. برنی، همان، ۳۳.

در مهرگان لباس‌های تابستانی خود را به درباریان می‌بخشیدند.^{۴۳} اهدای خلعت به صاحب‌منصبان و درباریان در دوره غزنویان نیز رواج داشت^{۴۴} و از دربار آنها به دهلی منتقل شد. به نوشته ابن بطوطه، سلطان محمد تغلق شب‌های عید برای هر یک از ملوک، خواص، ارباب دولت، خارجیان مقیم دربار، دبیران، حاجبان، نقیبان، امیران، غلامان و خبرگزاران (أهل الأخبار) خلعت می‌فرستاد.^{۴۵} فیروزشاه دستور داده بود جامه و خلعت ارسالی خلیفه عباسی برای تبرک در جامه‌دارخانه خاص نگهداری شود.^{۴۶} به نوشته عقیف در دوره فیروزشاه، هر سال شش لک (ششصد هزار) تنگه^{۴۷} برای لباس زمستانی هزینه می‌شد و این جدا از هزینه تهیه لباس‌های بهاری و تابستانی بود.^{۴۸} اهدای جامه به عنوان خلعت، توسط پادشاهان و حتی امرا به مناسبت‌های مختلف چون دریافت مقام و منصب، جشن‌ها، اعیاد و برگزاری مراسم ازدواج صورت می‌گرفت.^{۴۹} به گزارش ابن بطوطه «مرسوم پادشاه هند آن است که برای هر یک از امرا و سران سپاه سالانه دو جامه تابستانی و زمستانی می‌فرستد».^{۵۰} در دوره سلاطین دهلی به تقلید از ایرانیان، جامه‌دار متصدی تهیه و نگهداری لباس‌های شاه و خلعت‌هایی بود که به کارگزاران حکومتی اعطا می‌شد. محل تهیه و نگهداری البسه

۴۳. کریستن سن، ۵۳۷.

۴۴. بیهقی، ۱۹/۱، ۲۰، ۴۰، ۷۰، ۲۰۴.

۴۵. ابن بطوطه، ۷۶/۲.

۴۶. عقیف، ۲۷۵.

۴۷. Tanka سکه‌ای از نقره بود به وزن ۱۶۸/۲۴ گرم که در شمال غرب هند، قبل از ضمیمه شدن پنجاب به غزنویان در ۳۹۹/۵م ۱۰۰۹م رایج بود. در دوره غزنویان این نام به درهمشان انتقال یافت که معادل ۴۵ گرم وزن داشت. در دوره سلطنت دهلی یک تنگه نقره جدید وزنش ۱۷۲ گرم بود که توسط ایلمتشم رواج یافت (، Alam Khan, 133).

۴۸. عقیف، ۳۳۸.

۴۹. برّنی، همان، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۸۶، ۱۹۸، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۷۱، ۲۹۵، ۴۲۷؛ عقیف، ۳۶۵.

۵۰. ابن بطوطه، ۱۳۵/۲.

سلطان و خلعت‌ها، جامه‌خانه یا جامه‌دارخانه خاص خوانده می‌شد.^{۵۱} عَفِيف جامه‌دارخانه-خاص را در زمره کارخانه‌های سلطنتی یاد کرده است.^{۵۲} به کسانی که در این کارخانه فعالیت می‌کردند، جامه‌دار و به رئیس آنها سرجامه‌دار گفته می‌شد.^{۵۳}

برگزاری جشن‌های کهن پارسی از جمله نوروز از دیگر تأثیرات سنت دربارهای ایرانی در دوره سلاطین دهلی بود.^{۵۴} به نوشته فرشته «بَلْبَن ايام عيد و نوروز را به طرز پادشاهان عجم به سر بردی و در گستردن فرش‌های منقش و استعمال اوانی طلا و نقره و پرده‌های زربفت و انواع فواکه و اطعمه و اشربه و تنبول مبالغه نمودی و در روز جشن تا آخر روز در مجلس نشستی و پیشکش‌های خوانین و امرا از نظر گذشتی و چون پیشکش یکی از اعیان گذشتی مقربان مجلس صفات پسندیده و خدمات شایسته او را معروض می‌داشتند».^{۵۵} گزارش عَفِيف نشان می‌دهد که فیروزشاه تُغَلْقِي و سلاطین پیش از وی نوروز را جشن می‌گرفته‌اند. او گوید: «حضرت شهنشاه سلطان فیروزشاه ... در مواسمات روز اعیاد و شب برات و روز نوروز جشن‌های عام کردی و در این کار کوشش چون خسروان اهل تبار نمودی».^{۵۶}

مناصب دربار

از میان مناصب درباری دستگاه سلاطین هند، چند منصب بسیار مهم که مطالعه در آنها شدت تأثیر فرهنگ ایرانی را در این دوره باز می‌نمایاند در پی می‌آید:

۵۱. فخرمدبر، آداب الحرب و الشجاعة، ۲۸۲؛ عَفِيف، ۲۷۵، ۳۳۸؛ ابن فضل الله عمری، ۵۸/۳.

۵۲. عَفِيف، ۳۳۸.

۵۳. بَرَنِي، همان، ۳۷۹، ۴۵۴، ۴۵۵، ۵۲۷؛ ابن بطوطه، ۱۵۵/۲؛ عَفِيف، ۲۷۱، ۳۳۸.

۵۴. عَفِيف، ۲۷۸، ۳۶۰-۲۶۲؛ فرشته، ۲۷۸/۱.

۵۵. فرشته، ۲۶۹/۱.

۵۶. عَفِيف، ۳۶۰.

حاجب و وکیلدر

در دربار پادشاهان ایرانی پیش از اسلام و نیز سلاطین مسلمان، صاحب‌منصبی به نام حاجب، ریاست تشریفات دربار و نیز تنظیم روابط شاه با درباریان را بر عهده داشت.^{۵۷} حاجب بزرگ، امیرسرای حاجب، امیرحاجب سرای، آغاچی خاصه، و حاجب‌الحجاب القابی بود که در دوره اسلامی به رئیس حاجبان دربار اطلاق می‌شد.^{۵۸} در دربار سلاطین دهلی نیز، امیرحاجب یا باربک (امیربار) صاحب‌منصبی درباری و نظامی و متولی سامان دادن بارها و ملاقات‌های سلاطین با کارگزاران حکومتی و مردم بود. به نظر می‌رسد وظیفه اصلی حاجب ممانعت از تماس مستقیم کارگزاران و مردم با سلطان، و به‌نوعی پنهان داشتن ایشان از ارتباط مستقیم با مردم بود و از این حیث، شغل او با پرده‌دار که رئیس آنها را سر پرده‌دار یا سر پرده‌دار خاص می‌گفتند و مسئولیت بالا و پایین بردن پرده مقابل پادشاه را داشت، همسان بود.^{۵۹} تعیین وقت و اجازه بار، رعایت حق تقدم افراد و جلوگیری از ورود کسانی که نوبت یا اجازه ورود نداشتند، تعیین جایگاه استقرار هر فرد به هنگام بار با توجه به مقام و موقعیت وی و نیز رساندن اخبار گوناگون به سلطان، از دیگر وظایف حاجبان بود.^{۶۰} ترتیب‌دادن جشن‌های مهم یکی از وظایف خاص امیرحاجب (باربک) بود.^{۶۱} همه درخواست‌ها و دادخواهی‌ها، از طریق امیرحاجب (باربک) و افراد زیر دستش به پادشاه رسانده می‌شد.^{۶۲} وظیفه تهیه فهرستی از تمام هدایای دریافتی پادشاه نیز به حاجبان محول

۵۷. جاحظ، ۹۶؛ کریستن سن، ۵۲۰، ۵۲۴، ۵۳۴.

۵۸. میراحمدی، ۱۷۸؛ بیهقی، ۵، ۱۴، ۴۸، ۱۸۱، ۲۱۷؛ باسورث، ۱۳۷-۱۳۸.

۵۹. سیهرندی، ۷۱، ۱۳۵؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل پرده‌دار، ۵۹۴/۱۳.

۶۰. دهلوی، قران السعدین، ۹۳.

۶۱. عقیف، ۳۶۱.

۶۲. حسن نظامی، ۲۴۳-۲۴۴؛ جوزجانی، ۴۶/۲، ۶۰؛ عقیف، ۶۰؛ دهلوی، قران السعدین، ۶۱؛ دهلوی، خزائن

الفتوح، ۵۷، ۵۹؛ برّنی، تاریخ فیروزشاهی، ۲۰۲، ۵۷۸؛ ابن بطوطه، ۱۰۳/۲؛ عصامی، ۹۱، ۱۰۸، ۱۵۸، ۱۵۹،

می‌شد.^{۶۳} اعلان دستور اعزام سپاه برای نبرد را نیز به حاجب می‌سپردند و اگر سلطان شخصا در جنگ شرکت می‌کرد، حاجبان به‌عنوان نیروهای ویژه او عمل می‌کردند.^{۶۴} حاجبان در دربار دهلی با توجه به رتبه و وظیفه خود، القابی چون حاجب‌خاص، سیدالْحُجَّاب، شَرْف الْحُجَّاب و حاجب‌الغریابی (حاجبی که عهده‌دار سامان‌دادن به امور خارجیان در دربار بود)، داشتند.^{۶۵} به‌نظر می‌رسد صاحب منصب وکیلدر نیز در دربار دهلی وظایفی مشابه حاجب بر عهده داشته است. به نوشته بَرَنی وکیلدر «از اعظم الاشتغال درگاه بود».^{۶۶} گزارش فخرمدبر نیز نشان می‌دهد که وکیلدر دیوان مجزایی داشت که دستورات در آن ثبت و ضبط و مهر می‌شد.^{۶۷}

چاشنی‌گیر

منصب چاشنی‌گیر که مأمور چشیدن غذای سلطان و اطمینان از مزه و نیز سلامت آن بود و به‌نوعی رئیس مطبخ شاهی به‌شمار می‌رفت، از دیگر مناصب مهم درباری در ایران دوره اسلامی و پیش از آن بود.^{۶۸} در دربار دهلی نیز چاشنی‌گیر و «خوانسالار» (رئیس آشپزخانه سلطنتی) وظایف مشابهی داشت. به‌علاوه تهیه غذا و پذیرایی از مهمانان شاه نیز بر عهده او بود. وی گوشت را برای سلطان برش می‌زد و بر حمل طعام از آشپزخانه به‌نزد سلطان

۶۳. ابن بطوطه، ۷۵/۲؛ دهلوی، قران السعدین، ۹۵، ۱۰۲.

۶۴. دهلوی، خزائن الفتوح، ۵۷، ۵۹؛ بَرَنی، همان، ۹۰، ۳۲۲.

۶۵. ابن بطوطه، ۷۴، ۷۵/۲؛ بَرَنی، همان، ۵۲۷-۵۲۸.

۶۶. فرشته، ۲۵۶/۱؛ بَرَنی، همان، ۵۷۶.

۶۷. فخرمدبر، آیین کشورداری، ۳۰.

۶۸. کریستن سن، ۵۲۰.

نظارت می‌کرد.^{۶۹} چاشنی‌گیر از مقربان دربار به‌شمار می‌رفت و نفوذ زیادی در دربار داشت، چنان‌که چاشنی‌گیر علاءالدین خلجی از ندیمان و حریفان مجلس وی نیز بود.^{۷۰}

شرابدار

به تقلید از دربار ساسانیان و نیز غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان،^{۷۱} شرابخانه/شریت-خانه، از ملزومات دربار شاهی به‌شمار می‌رفت. متصدی شرابخانه و شربت‌خانه (آبدارخانه) را شرابدار، و شرابدار مخصوص سلطان را شرابدارخاص می‌خواندند.^{۷۲} وظیفه شرابدار، اداره شرابخانه دربار، آماده کردن شراب‌های نیکو، مهیا ساختن انواع اشربه، گلاب‌ها، روغن‌ها، جوشاندن گل‌ها در آب و تهیه ادویه و نیز آماده ساختن وسایل پذیرایی شراب در مجالس سلطان بود.^{۷۳} در مجلس شراب سلطان، افرادی که به سلطان و میهمانان شراب می‌دادند، ساقی (ساقی خاص، سرساقی) نامیده می‌شدند.^{۷۴}

طشت‌دار/تشت‌دار

گزارش‌های زیادی از حضور فردی با عنوان طشت‌دار در دربارهای غزنوی و سلجوقی و خوارزمشاهی در دست است.^{۷۵} منصب طشت‌داری یا طشت‌داری خاص یا آفتابچی

۶۹. بَرَنی، همان، ۲۴۱، ۳۵۸؛ جوزجانی، ۴/۱۳، ۳۴/۲؛ ابن بطوطه، ۱۳۳/۲؛ دهلوی، دولرانی خضرخان، ۸۶، ۱۷۱، ۲۳۰؛ برهان، ۲/۶۱۲-۶۱۳.

۷۰. بَرَنی، همان، ۳۵۸.

۷۱. کریستن سن، ۵۴۳؛ بیهقی، ۱/۱۹۸، ۲/۶۴۷؛ حقی اوزون چارشیلی، ۵۳-۵۴؛ خسروبیگی، ۱۴۲.

۷۲. جوزجانی، ۲/۲۱۱، ۳۶؛ بَرَنی، همان، ۳۳، ۲۸۵، ۳۷۹؛ عَفیف، ۱۰، ۲۷۱، ۳۳۷؛ سیهرُنْدی، ۷۴؛ ابن بطوطه، ۸۲/۲؛ دهخدا، ذیل شربت، ۹/۱۴۲۰۸/۹.

۷۳. فخرمدبر، آیین کشورداری، ۲۳.

۷۴. جوزجانی، ۲/۱۳، ۱۹، ۳۶؛ بَرَنی، همان، ۱۹۹.

۷۵. بیهقی، ۱/۵۹؛ حقی اوزون چارشیلی، ۵۴؛ خسروبیگی، ۱۴۰.

(آفتابه‌چی) از مناصب دربار سلاطین دهلی نیز بود.^{۷۶} محل نگهداری ملزومات این منصب (تشت و آفتابه) طشتدارخانه نام داشت.^{۷۷} پیش از آغاز طعام و پس از آن برای سلطان و مهمانان وی طشت و ابریقی می‌بردند تا دستان خود را بشویند. وظیفه تهیه این ظروف و آب ریختن بر دستان سلطان و مهمانان بر عهده طشت‌دار بود. او هم‌چنین سلطان را در وضو گرفتن و شست‌وشو نیز کمک می‌کرد.^{۷۸} سلطان جلال‌الدین خَلْجی بعد از این‌که امرا و ملوک شورش دستگیر شده را بخشیده بود، به طشت‌داران و جانداران، دستور داد سرهای آنها را شسته، عطر بمالند و جامه‌های کسوت سلطانی بر تن آنها بپوشانند.^{۷۹} طشت‌دار به واسطه ارتباط نزدیک با سلطان، از مقربان درگاه به‌شمار می‌رفت.^{۸۰}

سنت‌های مرتبط با دیوان‌ها و دیوانسالاری

سلاطین دهلی با تأثیرپذیری از تشکیلات اداری حکومت‌های ایرانی، دستگاه دیوانسالاری پیچیده و منظمی ایجاد کردند. دیوان‌های وزارت، رسالت، انشا و عرض چهار دیوان بزرگی بودند که اساس تشکیلات اداری دربار دهلی را تشکیل می‌دادند.^{۸۱} به نوشته بَرَنی این چهار دیوان بزرگ، کلی و جزئی امور جهاننداری و مصالح ملک‌رانی را در اختیار داشتند.^{۸۲} غیر از این دیوان‌ها، دیوان‌هایی دیگری هم جهت اداره امور ایجاد شده بود.

۷۶. جوزجانی، ۱۹/۲، ۲۴؛ سیهرندی، ۶۹؛ ابن بطوطه، ۱۶۲/۲؛ عَفیف، ۲۷۱.

۷۷. عَفیف، ۳۳۸؛ برهان، ۴۹۷/۱.

۷۸. عَفیف، ۴۲۳-۴۲۴.

۷۹. بَرَنی، همان، ۱۸۳.

۸۰. جوزجانی، ۱۹/۲، ۲۴.

۸۱. بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۳۳۷، ۳۷۴؛ عَفیف، ۳۶۴؛ فرشته، ۳۹۰/۱.

۸۲. بَرَنی، همان، ۳۳۷.

در دوره سلاطین دهلی برای دستیابی به مناصب عالی، ظاهراً گرویدن به اسلام و دانستن زبان فارسی ضروری بود.^{۸۳} زبان فارسی به‌عنوان زبان درباری، نوشتاری، ادبی، رسمی و دیپلماسی،^{۸۴} در دستگاه حکومتی، لایه‌های مرفه، نخبگان، اهل قلم و برخی های شهرنشین کاربرد داشت.^{۸۵} رواج زبان فارسی و راه‌یابی واژگان و عناوین تشکیلاتی، دیوانی و حکومتی پارسی، یکی از عوامل اصلی تأثیرپذیری دربار دهلی از دیوانسالاری ایرانی بود. به‌علاوه سلاطین دهلی، اعطای القاب و عناوین به دولتمردان و درباریان و کارگزاران دیوانی را از ایرانیان فرا گرفته بودند.^{۸۶}

دیوان وزارت

بارزترین نشانه تأثیرپذیری دیوانسالاری دربار دهلی از سنت‌های ایرانی، ایجاد دیوان وزارت است. این دیوان، عالی‌ترین و بالاترین دیوان‌ها بود و مورخان این دوره از آن با عنوان «دیوان عالی وزارت» یاد کرده‌اند.^{۸۷} وزارت مهم‌ترین منصب اداری بود و وزیر پس از سلطان بالاترین مقام اداری و رئیس همه نهادهای سیاسی، اداری و لشکری بود. عناوین افتخارآمیزی چون خواجه‌جهان، خانجهان، تاج‌الملک و نظام‌الملک^{۸۸} که در دوره سلجوقیان و خوارزمشاهیان نیز رایج بود، بر وزیران دربار دهلی نیز اطلاق می‌شد. هم‌چنین در این دوره، منصب وزارت اغلب به اهل قلم تعلق داشت، نه اهل شمشیر.^{۸۹} با این حال

83. Mujeeb, 378.

۸۴. جوزجانی، ۸۷/۲.

۸۵. ارشاد، ۲۰۷.

۸۶. بَرنی، همان، ۲۴، ۱۲۶، ۱۷۴، ۲۴۰، ۳۷۹، ۴۲۳، ۴۵۴، ۵۲۷؛ عَفیف، ۳۹۶؛ سیهَرندی، ۳۳، ۱۲۴، ۱۸۳؛ جوزجانی، ۴۵۹/۱، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۸۷، ۴۹۴؛ فرشته، ۴۲۵/۱، ۴۳۴، ۵۳۷.

۸۷. عَفیف، ۲۷۹، ۲۸۱، ۴۲۰.

۸۸. همو، ۳۹۶؛ سیهَرندی، ۳۳، ۱۲۴، ۱۸۳؛ جوزجانی، ۴۵۹/۱، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۸۷، ۴۹۴؛ فرشته، ۴۲۵/۱، ۴۳۴، ۵۳۷.

۸۹. عَفیف، ۷۲.

وزرا گاه فرماندهی لشکر را نیز بر عهده می‌گرفتند^{۹۰} و حتی قشون مخصوص به خود داشتند.^{۹۱} نظارت بر امور مالی نیز همانند دوره‌های سامانی، غزنوی و سلجوقی، وظیفه وزیر بود و وی مسؤلیت جمع‌آوری مالیات، نظارت بر خزانه و هزینه‌ها و مخارج دیوان‌ها را بر عهده داشت.^{۹۲} مستوفی و مشرف پس از تهیه گزارش‌های مالی، آن را برای وزیر ارسال می‌کردند.^{۹۳}

دیوان انشا

در دوره‌های غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان ثبت و ضبط نامه‌های اداری و وقایع ولایات و دریافت و ارسال نامه‌ها و صدور احکام و بیعت‌نامه‌ها بر عهده دیوان رسالت/رسایل بود که دیوان انشا یا طغرا نیز خوانده می‌شد.^{۹۴}

در دوره سلاطین دهلی وظیفه دیوان انشا آماده‌سازی و تدوین مکتوبات سلطنتی بود. این دیوان به‌حق خزانه اسرار خوانده می‌شد؛^{۹۵} زیرا همه مکاتبات رسمی و محرمانه بین سلطان و حاکمان ایالات، خراج‌گزاران و صاحب منصبان در این دیوان صورت می‌گرفت.^{۹۶} ریاست دیوان انشا بر عهده دبیر خاص، (دبیر ممالک یا صاحب دیوان ممالک انشا) بود.^{۹۷} وی همیشه، حتی در سفرهای جنگی همراه سلطان بود تا بتواند نامه‌های ضروری و هر

۹۰. جوزجانی، ۴۴۶/۱-۴۴۷؛ بَرَنی، همان، ۵۴۲؛ دهلوی، خزائن الفتح، ۹۲؛ دهلوی، دولرانی خضرخان، ۶۷؛ سیهرندی، ۹۸، ۹۹، ۱۰۶، ۲۱۱؛ نظام‌الدین، ۱۴۰/۱؛ ابن بطوطه، ۱۱۶/۲، ۱۱۸، ۱۲۰.
۹۱. عَفیف، ۳۹۸-۳۹۹.

۹۲. همو، ۳۹۷، ۴۱۹-۴۲۰، ۴۶۰؛ Qureshi, 93.

۹۳. عَفیف، ۴۰۹؛ بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۴۶۸.

۹۴. میراحمدی، ۲۰۲-۲۰۳؛ باسورث، ۸۸-۸۹؛ حقی ازون چارشلی، ۶۰؛ خلعتبری، شرفی، ۱۲۸.

95. Qureshi, 86.

۹۶. بَرَنی، همان، ۱۵۳.

۹۷. بَرَنی، همان، ۲۴، ۲۴۰، ۳۳۷، ۳۷۹، ۴۲۳؛ ماهرو، ۱۱۷؛ عرفه محمود، ۴۶.

گفت‌وگویی را که ارزش ضبط داشت، به‌نگارش درآورد.^{۹۸} دبیرخاص نامه‌های رسیده را پیش پادشاه می‌برد و از جانب سلطان به نامه‌ها پاسخ می‌داد^{۹۹} و نوشتن فتح‌نامه‌ها و سرودن اشعاری در تهنیت جلوس پادشاه را نیز بر عهده داشت.^{۱۰۰} فرمان‌های سلطان ابتدا در این دیوان پیش‌نویس می‌شد، سپس به رؤیت سلطان می‌رسید، آن‌گاه پس از ثبت و نسخه برداری، ارسال می‌شد.^{۱۰۱} فرمان‌های صادر شده از دیوان انشا، با توجه به نوع و اهمیت، طبقه‌بندی می‌شدند. فرمان‌های جدید به‌عنوان احکام توقیع مشهور بودند.^{۱۰۲} حکم اعطای سرزمین به‌وسیله طغرای سلطنتی مهر و موم می‌شد.^{۱۰۳} سلطان در فرمان‌هایی که برایش اهمیت زیادی داشت، به خط خویش چند کلمه‌ای در نامه می‌نوشت.^{۱۰۴} صاحب دیوان انشا برای انجام وظایف خود گروهی از کارکنان دیوانی چون دبیر، خریطه‌دار، رسولدار، کاتب، منشی، محرر و ملازم را به‌کار می‌گرفت.^{۱۰۵}

دیوان عرض

وظیفه دیوان عارض یا عرض در دوره غوریان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان تنظیم قوانین و مقررات مربوط به سپاه، تهیه آمار و پرداخت مواجب لشکر بود و رئیس آن عارض جیش یا

۹۸. بَرَنی، همان، ۹۵.

۹۹. عَفیف، ۲۲۳-۲۲۴؛ عصامی، ۱۶۶، ۴۳۶.

۱۰۰. حسن نظامی، ۱۲۳؛ بَرَنی، همان، ۹۱، ۳۶۱؛ بداؤنی، ۴۵/۱؛ بداؤنی، ۴۵/۱، ۴۷؛ فرشته، ۲۳۶/۱-۲۳۷؛

دهلوی، خزائن الفتح، ۱۷۰.

101. Qureshi, 87.

۱۰۲. بَرَنی، همان، ۴۷۰، عَفیف، ۱۰۸، ۲۳۰، ۲۶۳، ۲۶۸، ۴۵۴؛ قَلَقَشَنَدی، ۳۹۹/۷.

103. Qureshi, 88.

۱۰۴. بَرَنی، همان، ۲۲۹.

۱۰۵. ابن بطوطه، ۱۲۴/۲، ۱۵۲؛ بَرَنی، همان، ۱۷۴.

عارض لشکر خوانده می‌شد.^{۱۰۶} در دوره سلاطین دهلی نیز رسیدگی به امور سپاهیان بر عهده دیوان عرض بود.^{۱۰۷} رئیس دیوان عرض، عارض ممالک نام داشت که به نوشته بَرَنی، می‌بایست اعتباری چونان وزیر داشته باشد.^{۱۰۸} عارض در بارعام‌ها در طرف چپ سلطان قرار می‌گرفت.^{۱۰۹} وظیفه اصلی دیوان عرض، فراهم کردن نیرو و نگهداری آن و اداره امور لشکر بود. عارض ممالک وظیفه داشت چندوچون سپاه را به پادشاه گزارش کند. او سالانه یک یا دو بار به عرض می‌نشست و سربازان و مرکب و تجهیزات نظامی هر دسته را بررسی می‌کرد. داوطلبان پیوستن به سپاه، بایست مهارت‌های خود را در برابر وی به نمایش می‌گذاشتند و توسط وی امتحان شوند و با توجه به مهارت خود در دسته‌های مختلف، استخدام می‌شدند. تعیین میزان حقوق سربازان نیز با عارض بود. به هنگام لشکرکشی، عارض ممالک مسؤل تمام اقدامات مرتبط با آماده سازی لشکر بود.^{۱۱۰} وی شخصا در جنگ‌ها شرکت داشت، در غیر این صورت، جانشینی برای خود برمی‌گزید.^{۱۱۱} او هم‌چنین بعد از پیروزی بر جمع آوری غنایم جنگی و انتقال آن به پایتخت، نظارت می‌کرد.^{۱۱۲} عارض را در انجام وظایف، فردی با عنوان نایب عارض ممالک، یاری می‌کرد. هم‌چنین در دیوان عرض کسانی با عنوان سهم‌الحشم، و نایب سهم‌الحشم، چاوش و نقیب خدمت می‌کردند. عارض ممالک، نایبانی در مرکز هر ایالت داشت.^{۱۱۳}

۱۰۶. جوزجانی، ۴۲۲/۱؛ میراحمدی، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۳۱، ۲۹۰؛ حقی اوزون چارشیلی، تشکیلات امپراتوری سلجوقیان (۲)، ۶۱؛ خسرویگی، ۱۹۴.
۱۰۷. عَفیف، ۳۶۴؛ فرشته، ۳۰۹/۱.
۱۰۸. بَرَنی، فتاوی جهاندار، ۹۹.
۱۰۹. عَفیف، ۲۷۹.
۱۱۰. عَفیف، ۶۰.
۱۱۱. بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۳۲۶.
۱۱۲. همو، ۳۲۶؛ دهلوی، خزائن الفتوح، ۱۱۸، ۱۷۶؛ فرشته، ۳۹۴/۱.
۱۱۳. عَفیف، ۲۹۹؛ بَرَنی، همان، ۱۱۶، ۲۷۴، ۲۹۵، ۳۲۶؛ دهلوی، قران السعدین، ۹۳.

دیوان اشراف

دیوان اشراف به سرپرستی مشرف، اشراف مملکت/مشرف مملکت در دوره غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان وظیفه بازرسی و نظارت بر امور مالی را بر عهده داشت.^{۱۱۴} در دوره سلاطین دهلی، دیوان اشراف و رئیس آن یعنی مشرف ممالک، زیرمجموعه دیوان وزارت بودند.^{۱۱۵} وظیفه دیوان اشراف بازرسی و نظارت بر عملکرد دیگر دیوان‌ها و کارکنان اداری در پایتخت و ایالات به‌ویژه در بخش مالی بود.^{۱۱۶} فخرمدبر، مهم‌ترین وظایف مشرف را چنین بازگفته است: هر شش ماه اجناس کارخانه‌ها را بازدید کند، در آخور و پیلخانه نایب امین بفرستد تا هر روز از میزان مصرف کالاهای مورد نیاز اطلاع داشته باشد تا در آنها خیانتی روی ندهد. آمار دقیق اسب، استر، گاو، گاومیش و شتر را بداند و به‌همراه لشکر و حشم جهت دریافت خمس غنیمت حضور داشته باشد.^{۱۱۷} مشرف ممالک، منصوب سلطان بود و از میان افراد معتمد، راستگو و امانت‌دار برگزیده می‌شد.^{۱۱۸} مشرف، نایبانی به ولایات مختلف می‌فرستاد که از تخصص و مهارت کافی در امر نظارت برخوردار بودند.^{۱۱۹}

دیوان برید

یکی از دیوان‌های مهم در دوره حکومت‌های ایرانی پیش و پس از اسلام دیوان برید بود که وظایف متنوعی چون نظارت بر کار کارکنان دولتی، خبرگیری و خبررسانی و جابه‌جایی کالا

۱۱۴. باسورث، ۹۲؛ خسروبیگی، ۲۱۶-۲۱۷؛ حقی اوزون چارشیلی، ۶۱.

۱۱۵. عَفیف، ۴۰۸؛ سیهرندی، ۱۲۴. انور الرفاعی، ۳۰۷.

۱۱۶. عَفیف، ۴۰۹؛ Qureshi, 84.

۱۱۷. نک: فخرمدبر، آیین کشورداری، ۲۲-۲۳.

۱۱۸. همو، ۲۱.

۱۱۹. همو، ۲۲-۲۳.

و مسافر را بر عهده داشت و از این رو این دیوان برای پادشاهان دارای اهمیت زیادی بود.^{۱۲۰} در دوره سلاطین دهلی نیز دیوان برید یکی از دیوان‌های مهم بود که ریاست آن را صاحب برید (برید ممالک) بر عهده داشت.^{۱۲۱} صاحب برید کارکنانی با عنوان الاغ،^{۱۲۲} مشرف و پیک در اختیار داشت.^{۱۲۳} بزنی نظام برید را از نشانه‌های بزرگ جهاننداری و جهانبانی دانسته است.^{۱۲۴} فخرمدبر نیز برید را شغلی بس بزرگ و درجه دوم وزارت به‌شمار آورده است.^{۱۲۵} موفقیت‌های بلبن در سامان دادن به امور سیاسی و اداری، به سازمان برید پیچیده و منظم وی نسبت داده شده است.^{۱۲۶} علاءالدین خلجی نیز که برای تثبیت قدرت خویش اصلاحات زیادی انجام داد، به توسعه دیوان برید توجه ویژه‌ای داشت.^{۱۲۷} در دوره سلاطین دهلی، دو نوع برید (پست) وجود داشت: یکی برید سوار^{۱۲۸} و دیگری برید پیاده که «داوه»^{۱۲۹} خوانده می‌شد. ارسال خبرهای مهم و فوری چون خبر مرگ پادشاه به والیان، فرمان عزل یا تنبیه مقامی در ایالات، انتقال سرشورشی کشته‌شده و انتقال مجرمان به پایتخت، ارسال هدایا و ارسال فرمان جمع‌آوری سپاه به ایالات و گاهی فرار با

۱۲۰. باسورث، ۹۰، ۹۲؛ بیهقی، ۱۷۶/۱.

۱۲۱. فخرمدبر، همان، ۲۵؛ بزنی، تاریخ فیروزشاهی، ۲۴.

۱۲۲. الاغ، اولاغ، ألاق، اولاق: قاصد و پیک را گویند، و اسبی که در راه‌ها به جهت قاصدان گذارند (برهان، ذیل الاغ، ۱۵۷/۱) آنکه برای او اسب توشه مهیا دارند تا بجایی که نامزد بُود زود رسد. (دهخدا، ذیل الاغ، ۳۱۷۰/۲، ۳۶۴۵/۳).

۱۲۳. بزنی، همان، ۱۲۰، ۱۲۳.

۱۲۴. بزنی، فتاوی جهاننداری، ۱۲۰.

۱۲۵. فخرمدبر، همان، ۲۵، ۲۷.

۱۲۶. بزنی، تاریخ فیروزشاهی، ۷۸-۷۹.

۱۲۷. همو، ۳۱۸-۳۱۹.

۱۲۸. ابن بطوطه، ۱۸/۲.

۱۲۹. داوه مقداری از راه که هر یک از پیک‌های مرتب پیمایند. برید و پیک پیاده. داوه از ماده دویدن فارسی. برید پیاده (دهخدا، ذیل داوه، ۱۰۴۴/۷).

الاغان انجام می‌گرفت.^{۱۳۰} برید در هند، هم‌چون دیگر بلاد اسلامی، وظیفه مهم جاسوسی را نیز بر عهده داشت.^{۱۳۱}

به‌کارگیری و استخدام بندگان

ورود شمار زیادی از غلامان ترک به دربارهای ایرانی از دوره سامانی و رشد سریع این غلامان در حوزه‌های نظامی و اداری موجب توجه سلاطین به ساماندهی و استخدام این گروه شد. دربار پادشاهان غزنوی، غوری، سلجوقی و خوارزمشاهی، به‌ویژه در زمینه نظامی، اغلب به دست این غلامان اداره می‌شد و مناصب مهم و حساسی چون سلاح‌داری، چترداری، علمداری، دواتداری، جاسوسی و فرماندهی سپاه، در اختیار غلامان بود.^{۱۳۲} سلاطین دهلی نیز که خود برخاسته از میان غلامان بودند، متأثر از ایرانیان، به این گروه توجه ویژه‌ای داشتند. بندگان در کارخانه‌های سلطنتی، وظایفی چون آبداری، جامه‌داری، شراب‌داری، مطبخی، عطرداری، طشت‌داری، چترداری، شمع‌داری، پرده‌داری، جان‌داری، سلاح‌داری، یوزبانی، سیه‌گوش‌داری، پیلبانی و خاص‌داری را عهده‌دار بودند.^{۱۳۳} هم‌چنین سلاطین دهلی شمار زیادی بنده را به‌عنوان سرباز استخدام کرده بودند. هزاران پایک^{۱۳۴} (پیاده نظام) به استخدام ارتش علائی و غیائی درآمده بود.^{۱۳۵} علاءالدین

۱۳۰. عصامی، ۹۶، ۱۶۵-۱۶۶، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۸۷-۲۸۸؛ عقیف، ۵۰۱؛ بزنی، همان، ۱۳۹، ۲۴۵، ۳۸۲؛ بدآونی، ۱۵۱/۱.

۱۳۱. حسن نظامی، ۹۱، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۴۴؛ بزنی، تاریخ فیروزشاهی، ۲۸۴، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۵؛ فرشته، ۳۷۳/۱-۳۷۴/۱، ۳۸۷، ۶۱۴؛ ابن بطوطه، ۴۵۷/۱، ۱۲۶/۲، ۱۴۴؛ یادگار، ۴۴؛ عبدالله، ۶۴، ۲۲۲؛ هروی، ۲۲۲/۱؛ مشتاقی، ۲۶، ۳۵؛ نظام‌الدین احمد، ۳۳۸/۱.

۱۳۲. بیهقی، ۶۷/۱، ۸۳، ۴۳۹/۲، ۶۶۰، ۶۷۰، ۶۸۰؛ میراحمدی، ۱۸۶-۱۸۷. ۱۳۳. عقیف، ۲۷۰-۲۷۱.

خلجی هفتاد هزار کارگر برای ساخت و ساز در اختیار داشت که خانه‌ای را سه روزه و کاخ و قلعه‌ای را ظرف دو هفته می‌ساختند.^{۱۳۶} در دوره فیروزشاه با توجه به شمار زیاد بندگان (یکصد و هشتاد هزار نفر)،^{۱۳۷} برای مدیریت آنها در دیوان وزارت، اداره‌ای به نام دیوان بندگان ایجاد شد.^{۱۳۸}

نتیجه

سلاطین دهلی، به‌عنوان نخستین حکمرانان مسلمان در هند، جهت اداره سرزمین‌هایی تحت سلطه، نیاز به ایجاد تشکیلات دیوانی داشتند، اما آنان با توجه به عدم پیشینه تاریخی در کشورداری و همچنین پیشرفت سریع در گسترش قلمروشان، سعی کردند در ایجاد تشکیلات به‌ویژه تشکیلات اداری، با توجه به نیازهای خود از همه قومیت‌ها و سنت‌های قابل استفاده بهره ببرند. در این میان سنت‌های رایج در ایران بعد از اسلام، به‌عنوان وارث تشکیلات اداری ایران باستان و خلافت عباسی، مورد توجه ویژه‌ای قرار گرفت. ایرانیان توانستند با حضور خود از طریق مهاجرت به هند، و نفوذ تفکر کشورداری از طریق پندنامه‌ها و اندرزنامه‌ها، تأثیرات ماندگاری در تشکیلات اداری سلاطین دهلی باقی بگذارند. به همین سبب نفوذ سنت‌های اسلامی- ایرانی، در تشکیلات اداری، به‌ویژه در دوره حکومت خَلْجیان و تُغَلُقیان، سایر قومیت‌ها و سنت‌های حاضر در دوره سلاطین دهلی را تحت شعاع خود قرار داد و دربار سلاطین دهلی را به مهد فرهنگ ایرانی تبدیل کرد و در کنار سنت‌های بومی- محلی هند، تشکیلات اداری سلاطین دهلی را به رشد و شکوفایی رساند.

۱۳۶. بَرَنی، تاریخ فیروزشاهی، ۳۴۱؛ فرشته، ۴۱۷/۱؛ عَفیف، ۲۷۰-۲۷۲.

۱۳۷. عَفیف، ۲۷۰-۲۷۲.

۱۳۸. عَفیف، ۲۷۱.

کتابشناسی

- ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، آگاه، ۱۳۷۶ ش.
- ابن فضل‌الله عمری، شهاب‌الدین احمد بن یحیی، مسالک الابصار فی ممالک الامصار، ابوظبی، المجمع الثقافي، ۱۴۲۳ هـ.
- ارشاد، فرهنگ، مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
- انور الرفاعی، محمد، تشکیلات اسلامی، ترجمه سیدجمال موسوی، مشهد، به نشر، ۱۳۹۳ ش.
- باسورث، کلیفورد ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- بداؤنی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به تصحیح مولوی احمدعلی صاحب، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- برنی، ضیاء‌الدین، تاریخ فیروزشاهی، آسیاتک سوسیتهی بنگاله، تصحیح مولوی سید احمد خان صاحب، کلکته، ۱۸۶۲ م.
- همو، فتاوی جهاننداری، تصحیح افسر سلیم خان، اداره تحقیقات پاکستان، لاهور، ۱۹۷۲ م.
- برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، مصحح خلیل خطیب رهبر، تهران، انتشارات مهتاب، ۱۳۷۴ ش.
- پزشک، منوچهر، «پرده‌دار»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۳، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش، صص ۵۹۴-۵۹۸.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، تاج آیین کشورداری در ایران و اسلام، تهران، آشیانه کتاب، ۱۳۸۶ ش.
- جوزجانی، منہاج سراج، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۹ ش.
- حسن نظامی، تاج‌الدین، تاج‌المآثر، تصحیح سیدامیرحسن عابدی، دهلی نو، مرکز تحقیقات فارسی-رایزنی فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۸ ش/۲۰۰۸ م.
- حقی اوزون چارشیلی، اسماعیل، «تشکیلات امپراتوری سلجوقیان ۲»، ترجمه محمدرضا نصیری، مجله نامه انجمن، پاییز ۱۳۸۱ ش، صص ۴۸-۶۵.
- خسرویگی، هوشنگ، سازمان اداری خوارزمشاهیان، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۸ ش.
- خلعتبری، الهیار، محبوبه و شرفی، تاریخ خوارزمشاهیان، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.

- خواندمیر، غیاث الدین، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران، انتشارات کتابخانه خیام، ۱۳۳۳ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- دهلوی، امیر خسرو، خزائن الفتوح (تاریخ علائی)، تصحیح محمد وحید میرزا، ایشیاتیک سوسائتی آف بنگال، ۱۹۷۶م.
- همو، قران السعدین، بی جا، بی تا.
- همو، مفتاح الفتوح، تصحیح شیخ عبدالرشید، علیگر، ۱۹۵۴م.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه و نگارش علی جواهرکلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ش.
- سیه‌رندی، یحیی بن احمد بن عبدالله، تاریخ مبارکشاهی، تصحیح محمد هدایت حسین، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲ش.
- عبدالله، تاریخ داودی، تصحیح شیخ عبدالرشید، شعبه تاریخ مسلم یونیورسیتی علیگر، ۱۹۵۴م.
- عصامی، عبدالملک، فتوح السلاطین، چاپ یوشع، مدرس، ۱۹۴۸م.
- عَفیف، شمس سراج، تاریخ فیروزشاهی، تصحیح ولایت حسین، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۵ش.
- فخرمدبر، محمد بن منصور بن سعید (مبارکشاه)، آداب الحرب و الشجاعة، تصحیح احمد سهیلی - خوانساری، اقبال، تهران، ۱۳۴۶ش.
- همو، آئین کشورداری: شش باب بازیافته از آداب الحرب و الشجاعة، به اهتمام محمدسرور مولائی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ش.
- فرشته، هندوشاه استرآبادی، محمدقاسم، تاریخ فرشته، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
- قَلْقَشُنْدی، أحمد بن عبدالله، صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء، مصحح محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۸۴ش.
- ماهر، انشای ماهر، تصحیح شیخ عبدالرشید، و اهتمام بشیر حسین، لاهور، انتشارات اداره تحقیقات پاکستان، ۱۹۶۵م.

- محمود، عرفه محمود، «النظم السياسية والاجتماعية بالهند في عهد بنی تَغْلُق»، حوليات كلية الاداب (جامعة الكويت)، ج ۱۸، ش ۱۴۱۸، ۱۲۸هـ/ ۱۹۹۸م.
- مرورودی، تاریخ فخرالدین مبارکشاه مرورودی اندر احوال هند، تصحیح ادوارد دنیسون، لندن، ۱۹۲۷م.
- مشتاقی، شیخ رزق الله، واقعات مشتاقی، تصحیح اقتدار حسین صدیقی و وقار الحسن صدیقی، دهلی نو، رام پوررضا لائبرری رام پور، اترپرداش، ۱۴۲۲هـ/ ۲۰۰۲م.
- معصومی، محسن، فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی دکن در دوره بهمنیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.
- میراحمدی، مریم، نظام حکومت ایران در دوران اسلامی؛ پژوهشی در تشکیلات اداری، کشوری و لشکری ایران از صدر اسلام تا عصر مغول، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- نظام الدین احمد هروی، طبقات اکبری، تصحیح بی.دی.ئی، ایشاتک سوسائتی بنگال، کلکته، ۱۹۲۷م.
- نظام الملک، حسن بن علی، سیرالملوک (سیاست نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.
- یادگار، احمد، تاریخ شاهی (تاریخ سلاطین افغانه)، تصحیح محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۸هـ/ ۱۹۳۹م.

Abdul Walikhan, *Gold and Silver Coins of Sultans of Dehli*, The Andhra Pradesh State Museum, Hyderabad, The Government of Andhra Pradesh, 1974.

Iqtidar Alam Khan, *Historical Dictionary of Medieval India*, Lanham, Maryland, The Scarecrow Press, Inc, 2008.

Lane-poole, Stanley, *Cataloge of Indian Coins in the British Museum the Sultans of Dehli*, London, Order of the Trustees, 1884.

Mujeeb. m. *The Indian Muslims*, London, 1969.

Qureshi, I. H., *The Administration of the Sultanate of Delhi*, Karachi, 1958.

Thomas, Edward, *On the Coins of the Patan Sultans of Hindustan*, London, J.Wertheimer And Co. Finsbury Circus, 1847.

Yasin, M. A, *A Social History of Islamic India*, 2nd, ed, New Delhi, 1974.

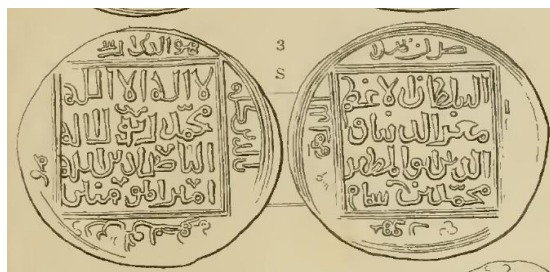
پیوست‌ها



تصویر شماره ۱: سکه محمدبن سام غوری

تاریخ و محل ضرب	وزن	عبارت ضرب شده
-	۶۶ گرم	الله محمد رسول الله السلطان المعظم الدنيا و الدين ابوالمظفر محمدبن سام الله لا اله الا الله الناصر بالله السلطان الاعظم غياث الدنيا و الدين ابوالمفتوح محمدبن سام

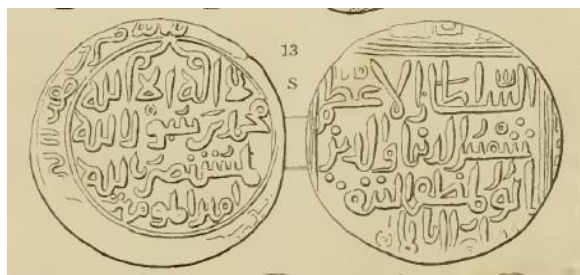
Thomas, pp.5-6.



تصویر شماره ۲: سکه محمدبن سام غوری

تاریخ و محل ضرب	وزن	عبارت ضرب شده
-	۷۱ گرم	السلطان الاعظم غياث الدنيا و الدين ابوالمفتوح محمدبن سام ولو كره مشركون ضرب هذا الدر سنه اریه و ا...مايه لا اله الا الله الناصر بالله

Thomas, pp.8-9.



تصویر شماره ۳: سکه التمش

تاریخ و محل ضرب	وزن	عبارت ضرب شده
-	۱۶۴ گرم	السلطان الاعظم شمس الدنيا و الدين ابوالمظفر التمش السلطان لا اله الا الله محمد رسول الله المستنصر بالله اميرالمومنين ضرب هذا الدر--- مایه فی عهد الامام المستنصر امير المومنين ضرب هذه الفضة--- ستمایه

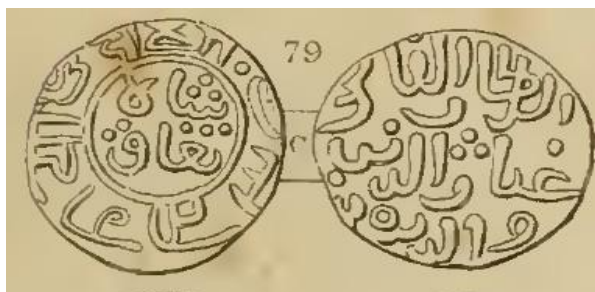
Thomas, pp.14-15.



تصویر شماره ۴: سکه سلطان رضیه

تاریخ و محل ضرب	وزن	عبارت ضرب شده
-	۱۶۵ گرم	السلطان الاعظم جلالة الدنيا و الدين ملكة ابنت التمش السلطان مهرة اميرالمومنين فی عهد الامام المستنصر اميرالمومنين الفضة -- ستمایه

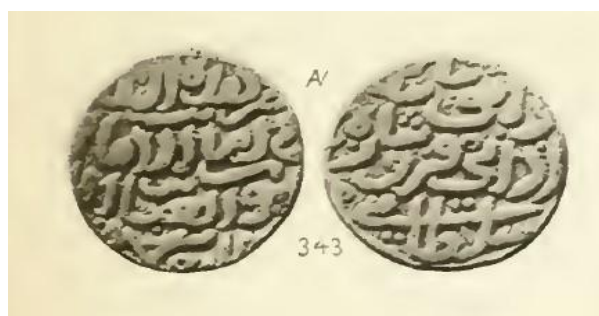
Thomas, pp.19-20.



تصویر شماره ۵: سکه تغلق شاه

تاریخ و محل ضرب	وزن	عبارت ضرب شده
۷۲۵ دهلی	۵۴ گرم	السلطان الغازی غیاث الدین تغلق شاه

Thomas, p.47.



تصویر شماره ۶: سکه فیروزشاه

تاریخ و محل ضرب	وزن	عبارت ضرب شده
۷۶۷ دهلی	-	ضربت هذه السکه فی زمان الامام ابوالعباس احمد خلدت خلفته و ائق بتائید یزدانی فیروزشاه سلطانی

Lane pool, p.73.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۰۹-۱۳۴

ویژگی‌های ساختاری و نمادین توغ ایرانی^۱

محمد مشهدی نوش آبادی^۲

استادیار دانشگاه کاشان، گروه ادیان و فلسفه، کاشان، ایران

چکیده

توغ علمی است که پس از ورود از ماوراءالنهر به ایران، در تشکیلات نظامی و سپس مجامع آیینی به‌ویژه آیین‌های محرم به کار گرفته شد. ساختار و نیز دلالت‌های محتوایی توغ در دوره صفوی، به اقتضای شرایط فرهنگی، دستخوش تغییر و از انواع اصیلش متمایز گشت. در این دوره توغ به شکل گیاهی تصویر شده که دو یا چندین اژدها آن را احاطه کرده است. هم‌چنین از اواخر سده یازدهم به‌جای سرتوغ برنجین ضخیم، سرتوغ و تیغه نازک فولادی در آن به کار رفت و نقوش گل‌بوته به‌ظرافت بر آن مشبک‌کاری شد تا این‌که پس از گذشت چند دهه، کتیبه‌هایی مزین به نقوش ظریف اسلیمی، جایگزین نقوش گل‌بوته شد. ساخت این گونه از توغ‌ها در ایران تا اوایل دوره قاجاری نیز ادامه داشت. این توغ‌ها که شاید بتوان آنها را توغ ایرانی نامید در واقع نماد عنصری نباتی است که مار یا اژدها از کنار آن برخاسته‌اند. این عنصر و نیز نماد در اساطیر خاستگاه‌های نخستین توغ نیز قابل ملاحظه است، چنان‌که در فرهنگ باستانی چین، مدیترانه و ایران فرهنگی، درخت-مار در کنار هم قرار گرفته است و با وجود نگاه دوگانه مثبت و منفی به نقش مار در ارتباط با درخت حیات، می‌توان مار (اژدر) را عنصری دانست که درخت حیات را از آسیب آدمیان محافظت می‌کرده است.

کلیدواژه‌ها: توغ، توغ‌های ایرانی، جنبه‌های نمادین در توغ، درخت و اژدها در اسطوره‌ها.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۰

۲. رایانامه: mmm5135@yahoo.com

مقدمه

توغ علمی است از جنس آهن و فولاد متشکل از سرتوخی گلابی شکل که در جانبین آن چند سراژدها نصب شده است. در میانه توغ نیز دو صندوقچه مدور و مکعب وجود داد. تزیینات توغ عبارت است از کتیبه کاری و نقوش اسلیمی که بر اجزای فلزی آن مشبک کاری و کنده کاری شده است.^۳ بر توغ شرابه ها و پارچه های گوناگون می آویزند و در ابتدای آن میله ای چوبی نصب کرده و در آیین های عزاداری محرم در پیشاپیش دسته عزادار حرکت می دهند.^۴ این علم ها نمادها و نشانه هایی از عناصر فرهنگی و دربردارنده بخش مهمی از ویژگی های دینی، آیینی، مردم شناختی و هنری ایران زمین است. امروزه توغ های نفیسی با پیشینه ای چند صدساله در موزه های ایران و جهان و هم چنین در بسیاری از حسینیه ها، تکیه ها، زیارتگاه ها و مساجد شهرها و آبادی های ایران نگه داری می شود. در ۲۰۱۰م که موزه بریتانیا به معرفی یکصد شیء نفیس - که معرف فرهنگ جهانی با عنوان «تاریخ جهان در صد شیء»^۵ اقدام کرد، آن چه معرف فرهنگ دوره اسلامی ایران به شمار آمد توغی از دوره صفوی بود که این نشان اهمیت موضوع توغ و پژوهش پیرامون آن است. در این پژوهش، ضمن بررسی تحولات شکلی و کاربردی توغ در ایران دوره اسلامی، ویژگی های ساختاری و نمادین توغ ایرانی نسبت به توغ هایی که از شرق و شمال شرق وارد شده و هم چنین توغ های عثمانی نشان داده می شود.

۳. مشهدی نوش آبادی، «بررسی کتیبه های عزاداری توغ های در ایران عصر صفوی»، ۱۳۱-۱۵۵.

۴. همو، «نگاهی مردم شناختی به آیین های توغ برداری در ایران»، ۳۳-۴۸.

5. A History of the World in 100 Objects

قس:

http://www.britishmuseum.org/explore/a_history_of_the_world/objects.aspx#81

اصل و خاستگاه

توغ/ طوق/ توق از واژه «تغ»^۶ ترکی جغتایی و آن نیز از اصل چینی «تو»^۷ به معنای درفش گرفته شده است.^۸ پادشاهان سلسله هان (۲۰۲ ق.م - ۲۲۰ م) «تو» را در مراسم تشییع جنازه پیشاپیش تابوت حرکت می‌دادند.^۹ هم‌چنین تخ/ تق به معنای پرچم نبرد به زبان‌های پامیری، پشتو، تبتی و تونگوزی نیز راه یافته است. کاشغری در دیوان لغات الترك (تألیف ۴۶۶ هـ) معانی مختلفی برای آن ذکر کرده است، از جمله درفش و عَلم.^{۱۰} ظاهراً توغ قدیم‌ترین کاربرد را در چین داشته است؛ چینیان توغ را سمت چپ ارابه امپراتور قرار می‌دادند. در بین هون‌ها نیز توغ هم‌چون نشانه حاکمیت اهمیت بسیار داشته است. توغ در آیین شمن نیز مظهر روح محافظ بوده است.^{۱۱}

توغ در تشکیلات نظامی و اداری مسلمانان

در درگیری‌های مسلمانان در سال ۱۰۹ هـ در سرحدات ماوراءالنهر، به «توغات خاقان»، به عنوان عَلم و پرچم لشکرگاه خاقان اشاره شده است.^{۱۲} که نشان‌دهنده کاربرد نظامی توغ در تشکیلات حکومت‌های آسیای میانه و آسیای شرقی است. ظاهراً توغ از دوره سلجوقیان وارد تشکیلات نظامی و اداری اسلام و ایران شده است.^{۱۳} از دوره مغولان کاربرد توغ کاملاً رواج یافت و اهتزاز آن به معنای لشکرکشی بود. در جامع‌التواریخ رشیدی به توغ چنگیز که

6. tuy

7. tu

۸. منفرد، ۵۵۱.

۹. پورداد، ۲۸۸.

۱۰. کاشغری، ۵۴۳.

۱۱. منفرد، ۵۵۲.

۱۲. طبری، ۴۵۲/۵-۵.

۱۳. بنداری اصفهانی، ۹۱.

سفید و دارای نه دنباله بود اشاره شده است^{۱۴} که بر اساس نگاره‌های ایرانی و چینی این نه دنباله در زیر یکدیگر قرار می‌گرفتند.^{۱۵}

استفاده از توغ در دوره آق‌قویونلوها و قراقویونلوها^{۱۶} و صفویه و هم‌زمان با آن، در حکومت عثمانی و تیموریان هند، ادامه یافت و توغ به همراه ملزوماتی از قبیل کمربند، شمشیر و خلعت نشان رسیدن به منصب امیری بود. در دوره صفویه حمل توغ به صورت علمی خاص در میان سپاهیان به‌ویژه سپاهیان قزل باش معمول بود. در این دوره برای هر کس به منصب امیری منصوب می‌شد یک «طبل و علم» که مرادف «توغ و نقاره» بود، فرستاده می‌شد. گویا چنین رسمی حتی پیش از آن نیز جاری بوده است.^{۱۷} پس از رسمیت یافتن مذهب شیعه در ایران در زمان شاه اسماعیل نوعی توغ با این مفهوم نمادین نقش مذهبی و آیینی یافت؛^{۱۸} و اگرچه رفته‌رفته از صحنه تشکیلات نظامی و اداری ایران حذف شد، اما به صورتی چشم‌گیر در آیین‌های عزاداری محرم به حیات خود ادامه داد. در حکومت عثمانی توغ نشانی برای مراتب نظامی و دیوانی بود، ولی سلطان محمود دوم (۱۲۲۳-۱۲۲۵هـ) توغ را همراه با دیگر نشانه‌های ینی‌چری، منسوخ کرد.

توغ‌برداری آیینی

به موازات استفاده از توغ در تشکیلات نظامی و اداری دوره اسلامی کارکرد آیینی آن نیز حفظ شده است. تا آن‌جا که اسناد و شواهد تاریخی نشان می‌دهد، دست کم از عصر ایلخانی بدین سو، در میان قلندریه حیدری و احتمالاً جوانمردان، استفاده از توغ معمول

۱۴. همدانی، ۱۲۷.

۱۵. منفرد، ۵۵۲.

۱۶. اوزون چارشیلی، ۴۰.

۱۷. منفرد، ۵۵۳.

۱۸. بلوک باشی، ۳۷۳.

بوده است. برخی از محققان چون سعید نفیسی و ملک‌الشعراى بهار برآن‌اند که از سده هفتم توغ از لوازم آیینی جوانمردان بوده است.^{۱۹}

اسناد و گزارش‌ها به روشنی تأیید می‌کنند حمل توغ یکی از آداب جماعت قلندریه حیدری از آغاز پیدایش در سده هفتم بوده است، هم‌چنان که به استفاده جوانمردان از این علم در دوره تیموری در فتوت نامه سلطانی تصریح شده است. درباره رابطه بین قلندران و جوانمردان نیز باید گفت که بر اساس محتوای فتوت‌نامه سلطانی و ده‌ها فتوت‌نامه و رساله قلندری پس از این دوره، تفکیک بین دو عنصر قلندری و فتوت بسیار دشوار است؛ زیرا شباهت فراوانی بین وصله‌ها،^{۲۰} آیین‌ها و کارکردهای اجتماعی این دو گروه مشاهده می‌شود. بر اساس شواهد تاریخی، آلات آهنین از قبیل توغ و زنجیر و عصا و دَبوس (گُرز آهنی) از لوازمی بود که یاران قطب‌الدین زاوه‌ای (د ۶۱۸هـ) با خود حمل می‌کرده‌اند؛^{۲۱} عصمت بخارایی (د ۸۲۹ یا ۸۴۰هـ) در نامه‌ای به استفاده از این آلات در نزد قلندران اشاره می‌کند. وی در این نامه که مخاطب آن «حضرت اخوی رضوی مرتضوی است» در کنار طوقِ گردنِ قلندران به وصله‌های دیگر مانند «چتر و توغ و جوالق و پلاس» در سلوک قلندری اشاره می‌کند.^{۲۲}

تصویری نیز از نسخه خطی مجالس العشاق (تألیف ۹۵۹هـ) در موضوع سفر فخرالدین عراقی به هند در دست است که سفر او به همراهی جماعت قلندران را به هند نشان می‌دهد که یکی از آنان در پیشاپیش گروه، توغی را در دست دارد.^{۲۳} اما مهم‌ترین سند درباره کاربرد آیینی توغ در فتوت‌نامه سلطانی آمده است. کاشفی در بیان صنف مداحان از

۱۹. نفیسی، ۱۴۶؛ بهار (ملک‌الشعرا)، ۱۱۶-۱۱۸.

۲۰. وصله اصطلاحی است برای ابزارها و وسایل همراه قلندران.

۲۱. همو، ۲۱۷.

۲۲. نک: همو، ۳۸۲.

۲۳. لویزان، ۱۸۳/۲.

اصناف فتوت، نشان‌های خاص آنها را ذکر می‌کند که «نیزه است و توق و شده و سفره و چراغ و تبرزین».^{۲۴} در ادامه، کاشفی به عناصری مانند سرتوغ، چوب توغ، شده توغ^{۲۵} و توغ اشاره و برای هر کدام بیانی رمزی می‌آورد.^{۲۶} در دوره صفوی و قاجار نیز وصف توغ در ادبیات قلندران و اهل فتوت مشاهده می‌شود که از جمله آنها قلندرنامه بابا شوریده ابدال (۱۰۷۹هـ) است؛ نویسنده توغ را در کنار کسوت و سفره و چراغ و شده به عنوان یکی از وصله‌های اصلی قلندران مطرح می‌کند که استفاده از آن مستلزم احراز شرایطی بوده است.^{۲۷} در قلندرنامه منظومی متعلق به قلندران خاکساری دوره قاجاری نیز توغ در کنار تاج و خرقة و جریده و کجکول/کشکول آمده است که نشان می‌دهد هم‌چنان جایگاه توغ در بین صوفیه و به‌ویژه قلندران محفوظ بوده است.^{۲۸}

تفاوت‌های شکلی و نمادین توغ‌های ایرانی و غیر ایرانی

در بررسی نمادشناختی توغ ایرانی ابتدا باید ساختار و اجزای اصلی توغ در دوره‌های مختلف را نشان دهیم، زیرا بین شکل و ساختار اولیه توغ و آنچه در دوره‌های بعدی به ویژه دوره صفوی شکل گرفته است تفاوت قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. به نظر می‌رسد صورت ابتدایی توغ‌های ماورالنهر شکل ساده‌ای داشته و تیرکی بوده که از آن گروه یا دم گاو آویزان بوده، جز این که در برخی توغ‌ها شکل هندسی زرینی بر رأس توغ قرار داشته است.^{۲۹} این شکل ساده توغ کمابیش در توغ‌های دوره ایلخانی (سده هفتم و هشتم) و تیموری (سده نهم) نیز قابل مشاهده است؛ چنان‌که در مینیاتورهای این دوره، توغ‌ها به شکل نسبتاً ساده‌ای

۲۴. کاشفی، ۲۸۶.

۲۵. شده، همان پارچه یا دنباله آویخته از سر توغ است.

۲۶. همو، ۲۹۰-۲۹۱.

۲۷. میرعابدینی، ۲۰۹ و ۱۶۱.

۲۸. میرعابدینی، ۳۷۱.

۲۹. پورداوود، ۲۲۸-۳۰۰؛ بلوک باشی، ذیل واژه توغ.

تصویر شده‌اند. در نسخه‌ای از جامع التواریخ رشیدی که از سال ۷۰۷ هـ بر جای مانده، نگاره‌ای از جنگاوران مغولی به دست می‌دهد که توغ‌هایی در دست دارند (نگاره ۱)^{۳۰}، اما این دو توغ شباهت چندانی با توغ‌های دوران بعدی ندارند. در نگاره‌ای از سال ۸۳۳ هـ نیز کم‌وبیش توغ با همان مشخصات تصویر شده است (نگاره ۲). با این اوصاف در نگاره‌ای برجای مانده از سال ۸۸۲-۸۹۲ هـ در نسخه‌ای از خاوران‌نامه که در موزه کاخ گلستان نگهداری می‌شود، توغی را از دوره تیموری نشان می‌دهد که گرچه در ساختار فرق چندانی با توغ‌های دوره ایلخانی ندارد، اما به جای شکل گلابی یا لوزی رأس توغ، نام «الله» نصب شده که جزو اولین تأثیرات اسلامی بر توغ است (نگاره ۳). توصیفاتی که از توغ‌های سده نهم آمده نشان می‌دهد که آنها فاقد عنصر اژدر بوده‌اند.^{۳۱} عناصر دیگر مانند صندوقچه مکعب نیز در قرون بعد به توغ اضافه شده است.

گویا توغ ایرانی با مشخصات و مختصات ویژه خود از اوایل سده دهم شکل می‌گیرد، چنان‌که از آغاز دوره صفوی عنصر اژدها به سرتوغ‌های گیاه‌مانند، اضافه می‌شود. در مینیاتورهای این دوره مشاهده می‌شود که دو اژدر از کنار سرتوغ بالا رفته است. در این دوره شکل گیاهی توغ برجسته شده و شاخ و برگ گیاه در قسمت سرتوغ برجستگی و وضوح بیشتری دارد. پس بررغم این‌که توغ، اصلی غیر ایرانی دارد، اما دو عنصر اساسی در رمزپردازی توغ یعنی گیاه و اژدها در حوزه فرهنگی ایران به آن اضافه شده و با توجه به اسناد موجود این دو عنصر در شکل ابتدایی توغ وجود نداشته است. در واقع توغ‌هایی که از حوزه ماوراءالنهر و عمدتاً توسط ایلخانان وارد ایران شده است به لحاظ شکل و اجزا فاقد مشخصات بومی ایران است؛ هم‌چنین در مقایسه توغ ایرانی با توغ‌های دولت‌های

۳۰. نگاره‌های ارائه شده در اصل رنگی است و علاقه‌مندان می‌توانند تصاویر رنگی آنها را در چاپ الکترونیک مجله

ببینند (<http://jhcin.srbiau.ac.ir>).

۳۱. کاشفی، ۲۹۰-۲۹۱.

قراقویونلو و عثمانی نیز که ادامه شکل توغ‌های ترکی است این تفاوت مشاهده می‌شود.^{۳۲} در یک نقاشی از جنگ شاه اسماعیل با سلطان سلیم عثمانی متعلق به سال ۱۵۲۵م، توغ سپاه شاه اسماعیل دارای اژدها و در مقابل توغ سپاه سلطان سلیم فاقد این عنصر است.^{۳۳} نمونه‌های مشابهی از تصاویر توغ‌های عثمانی را می‌توان در نگاره‌های نسخه خطی کتاب سیرالنبی از نگارگری‌های دوره عثمانی که در بین سال‌های ۹۸۱-۱۰۰۳هـ نگارش یافته است، مشاهده کرد؛^{۳۴} افزون بر این، توغ فاقد سرتوغ گیاه‌مانند و اژدرهای جانبی نیز در نمونه‌های اصلی توغ عثمانی قابل مشاهده است (نگاره ۴).

سیر تاریخی تحول ساختاری توغ ایرانی در عصر صفوی

در نگاره‌های نیمه اول قرن دهم رفته‌رفته نمادهای بومی ایرانی وارد عنصر توغ می‌شود؛ چنان‌که گویا دو اژدها از جانب گیاهی بالا رفته‌اند تا از آن تغذیه کنند. تصاویر متنوعی از این نوع توغ‌ها در شاهنامه طهماسبی (۹۲۸-۹۴۸هـ) و ظفرنامه (۹۳۸هـ) برجای مانده است (نگاره‌های ۵-۷). جالب آن که نمونه‌ای از این تصویر در ایران شناسایی شده است که بسیار کهن‌تر و مربوط به تمدن ایلام و پس از آن است که درباره آن سخن خواهیم گفت. جز زمینه‌های فرهنگی در ایجاد ساختار توغ ایرانی باید به یک عنصر هنری و صنعتی نیز اشاره کرد. در واقع نباید گسترش صنعت فلزکاری را در تغییر شکل و محتوای عناصر توغ نادیده گرفت. نمونه‌هایی از توغ‌های نیمه اول سده یازدهم در دست است که از لحاظ جنس و ضخامت قابل مقایسه با تصویر توغ در مینیاتورهای سده دهم است، با این تفاوت که محتوای نقوش توغ‌های اوایل سده یازدهم تغییر کرده و کتیبه‌نگاری در آن بیشتر شده

۳۲. نک: ایروین، ۲۴۶.

۳۳. نک: همو، ۳۲۴.

۳۴. نک: صداقت، ۵۷، ۵۵ و ۵۸.

است. به جز نمونه‌هایی در استان گیلان که ستوده آنها را نشان داده است،^{۳۵} توغی بازمانده از سال ۱۰۴۶هـ در دست است^{۳۶} از جنس برنج با ورقه فلزی به ضخامت تقریبی یک سانتی‌متر که وزنی نسبتاً سنگین دارد و بسیار مستحکم است. کتیبه مشبک ریخته‌گری فضای میانی و کنده‌کاری بر روی بدنه شامل عبارات مذهبی و نقوش گل و بوته، شکل گیاهی و شاخه‌های برآمده از جانبین آن و دو اثر که سرتوغ را احاطه کرده، از ویژگی‌های این توغ است (نگاره ۸). در نیمه دوم سده یازدهم با گسترش صنعت فلزکاری، سرتوغ‌های فولادی نازک جای سرتوغ‌های برنجی ضخیم را می‌گیرد و ریخته‌گری نقوش و کتیبه‌های توغ جای خود را به هنر ظریف مشبک‌کاری می‌دهد. از این رو وزن سرتوغ سبک شده و امکان افزایش حجم فراهم می‌شود.^{۳۷} دو توغ موجود در روستای جوشقان استرک در شهرستان کاشان که کتیبه یکی از آنها تاریخ ۱۰۷۷هـ را نشان می‌دهد، از این دسته است. در این توغ‌ها بر دورتادور فضای میانی که محل قرارگیری شیء گردان است، نقوش گل و بوته اسلیمی با ظرافت مشبک‌کاری شده است. بر دورتادور سرتوغ نیز تعدادی ازدها وجود داشته که اکنون آثار اتصال آن بر لبه‌های سرتوغ باقی است، اما پیکرک‌های ازدها تماماً از بین رفته است (نگاره‌های ۹ و ۱۰). گویا از این دوران تیغه توغ که هم‌چون شاخه درختی بر بالای سرتوغ قرار دارد، بلند و انعطاف‌پذیر شده است (نگاره ۱۱).

با این اوصاف هنوز توغ مراحل تکامل خود را طی می‌کرد و امکان بروز ظرفیت‌های هنری آن وجود داشت. تحول دیگر در عناصر هنری توغ در اواخر این قرن به وجود آمد و آن کتیبه‌نگاری مشبک در کنار نقوش گل و بوته است. در فضاهای میانی و کناری سرتوغی که

۳۵. ستوده، ۳۳۰؛ همو، ۴۳۸/۱-۴۶۰.

۳۶. این توغ در منزلی جنب حسینیه خانقاه واقع در شهرستان آران و بیدگل نگهداری و در ایام محرم از آن استفاده می‌شود.

۳۷. زیرا افزایش حجم سرتوغ برنجی با ضخامت یک سانتی‌متر مشکل و غیر منطقی بود. زیرا به جز اینکه مواد اولیه زیادی لازم بود، توغ سنگین و جابه‌جایی آن مشکل می‌شد، در حالی که این مشکل درباره سرتوغ‌های ظریف فولادی وجود نداشت.

اکنون بر سر در حسینیه بازار آران و بیدگل نصب شده و تاریخ ۱۱۰۶ هـ را نشان می‌دهد، کتیبه مشبک‌کاری شده به چشم می‌آید که فضای چرخان آن در قسمت بالای سرتوغ قرار دارد (نگاره ۱۲). به این ترتیب که در فضای میانی سرتوغ نام‌های مقدس «الله، محمد، علی»، بر دورتادور آن قابی از نقوش اسلیمی و پس از آن در قاب بیرونی کتیبه حاوی نام وقف مشبک‌کاری شده است. استفاده از سطح سرتوغ فولادی برای کتیبه‌نگاری نیز تحولی در مشبک‌کاری توغ به حساب می‌آید، اما به‌زودی اختصاص این حجم از سرتوغ به کتیبه وقف‌نامه منسوخ گشته و آیات قرآن و دیگر عبارات مذهبی جای آن را می‌گیرد. ساخت انواع تحول‌یافته از این نوع توغ تا میانه قرن دوازدهم ادامه دارد.

توغ‌هایی که در اختیار داریم انواع تحول‌یافته آنها را از سال ۱۱۱۰ تا سال ۱۱۳۱ هـ نشان می‌دهد. در این سبک توغ‌سازی، سرتوغ - که از سرتوغ‌های دهه‌های قبل طول‌تر و عریض‌تر است - از دو صفحه تودرتو تشکیل شده است. به بیان دیگر دو سرتوغ با زاویه ۹۰ درجه یکدیگر را قطع کرده چهار نیم صفحه را به‌وجود می‌آورند. بر روی این چهار صفحه در یک ردیف نقوش گل و بوته و در ردیفی عریض‌تر کتیبه مشبک‌کاری وجود دارد. در این قسمت سوره‌هایی مانند توحید، معوذتین، نصر و کوثر و برخی از آیات قرآن مانند آیه - الکرسی به‌زیبایی مشبک‌کاری شده است و در بین آنها نقوش گل و بوته به چشم می‌خورد.^{۳۸} طول توغ‌های این دوره به حدود شصت تا هشتاد و عرض آن به چهل تا پنجاه سانتی‌متر می‌رسد که در نتیجه فضای میانی نیز بزرگ‌تر شده است، چنان‌که متشکل از دو و گاه سه فضای چرخان تو در تو است؛ به این ترتیب که در میان سرتوغ، چهار نیم‌پره چرخان به ارتفاع تقریبی ۲۰ سانتی‌متر مشبک‌کاری شده قرار دارد. از نمونه‌های این توغ‌ها می‌توان به توغ حسینیه در بزرگ آران و بیدگل اثری برجای مانده از سال ۱۱۱۰ هـ (نگاره ۱۳) و توغ نهیبی جوشقان استرک از سال ۱۱۱۲ هـ اشاره کرد (نگاره ۱۴). در این دوره افزون بر تزیینات گل و بوته و کتیبه‌نگاری که بر صندوقچه مدور توغ صورت می‌گرفت (نگاره‌های ۱۵، ۱۶)،

صندوقچه مکعب نیز به توغ اضافه شده و بر روی آیات قرآن و اسماء جلاله مشبک‌کاری شد (نگاره‌های ۱۷ و ۱۸). در بخش تیغه توغ نیز تزیینات کتیبه‌های مشبک‌کاری نمایان شده است (نگاره‌های ۱۹، ۲۰).

اما تحول در صورت توغ به این مرحله نیز ختم نمی‌شود، چنان‌که از حدود سال ۱۱۶۰ هجری سرتوغ به حالت یک صفحه‌ای باز می‌گردد و در این یک صفحه تخت نیز تغییراتی روی می‌دهد. شیء چرخان از فضای میانی سرتوغ برداشته شده و به جای آن فضای مشبک‌کاری دایره مانند ایجاد می‌شود که در آن آیات کوتاه قرآنی همراه با نقوش اسلیمی مشبک‌کاری شده است.

دو فرم از این توغ در دست است. در یکی از آنها بر گرد کتیبه میانی، دوازده صفحه مدور به قطر سه سانتی‌متر در قاب‌هایی مجزا با قابلیت چرخش قرار داده شده است. این صفحه‌های دوازده‌گانه جایگزین شیء چرخان است که در وسط سرتوغ قرار داشت (نگاره ۲۱)؛ هم‌چنین در این نوع توغ در بالای سرتوغ در قابی کوچک و در ابتدای تیغه در قابی بزرگ‌تر آیات قرآنی مشبک‌کاری شده است. از نمونه‌های این توغ می‌توان به توغ حسینیّه توی‌ده نوش‌آباد اشاره کرد که در سال ۱۱۶۸ هجری ساخته شده است. دو نوع بزرگ و جالب از این نوع نیز در موزه پارس شیراز موجود است (نگاره ۲۲).

نوع دیگری از این توغ‌ها نیز وجود دارد که بر گرداگرد صفحه مشبک‌کاری میانی و در دورتا دور سرتوغ در پانزده قاب نام خدا و اسامی چهارده معصوم آمده است؛ از جمله توغ مسجد محقق بیدگل، ساخت سال ۱۱۶۳ هجری و دیگری توغ مسجد پیرعبدالملک اردبیل ساخت سال ۱۱۶۷ هجری (نگاره ۲۳). ستوده توغی در این فرم را در بقعه آقا میرمظفر در دهکده سوسستان لاهیجان نشان داده است.^{۳۹} اوج ظرافت و کمال هنر توغ‌سازی ایرانی را باید در توغ عالی‌قاپو و توغ حسینیّه روستای ارمک کاشان یافت که به سال ۱۱۸۲ هجری ساخته شده

است. این نوع توغ در قاب‌بندی‌های مشبک گلبرگی به ظرافت تمام هنر توغ‌سازی ایرانی را در خود حفظ کرده است (نگاره ۲۶).

از این دوره به بعد شاهد رکود در صنعت توغ‌سازی هستیم. گویا تحولات سیاسی و هرج‌ومرج ناشی از دست‌به‌دست‌گشتن قدرت و بی‌ثباتی در ایران که سرانجام به پیروزی آقامحمدخان قاجار انجامید در این امر دخیل بوده است؛ اما پس از استقرار حکومت قاجار نوع دیگری توغ که از توغ‌های دوران قبل کوچک‌تر است پا به عرصه‌های عزاداری‌ها می‌گذارد. ما دو نمونه از این توغ‌ها را سراغ داریم که هر دو در حسینیه گرجی محله و حسینیه قتلگاه بهشهر مازندران موجودند؛ توغ اخیر در سال ۱۲۴۲ هـ ساخته شده است. هر دو توغ از جنس برنج است و چون سرتوغ آن کوچک است قاب‌هایی که در آن کتیبه‌نگاری می‌شود از پانزده به هفت کاهش یافته است (نگاره ۲۴).

از این پس رفته‌رفته ساخت توغ متوقف می‌شود و با توسعه سرتوغ و تیغه توغ، «علمت» پدید می‌آید، یعنی نشانی که از چند علم یا توغ تشکیل شده است.^۴ در واقع از سده چهاردهم هجری با توسعه علمت مواجه می‌شویم که از حیث شکلی، هنری و محتوایی با توغ تفاوت فاحش دارد. گرچه توغ‌های سده‌های قبل هم‌چنان در عزاداری‌ها کار برد دارند، اما توغ‌سازی در ایران متوقف و در اواخر سده سیزدهم به پایان کار خود می‌رسد.

نماد گیاه- اژدری توغ ایرانی

در جست‌وجوی تفسیر نمادین عناصر توغ، جز خاستگاه باید به تغییراتی که در قرون مختلف در شکل توغ به وجود آمده است توجه کرد. در بررسی شکل توغ‌های دوره صفوی که می‌توان آن را نمونه توغ‌های ایرانی به شمار آورد، چیزی که به چشم می‌آید یک گیاه یا یک درخت است. می‌دانیم که تقدیس رستنی‌ها در ادیان و فرهنگ‌های مختلف وجود دارد

و به نوعی در همه آنها مفهوم درخت مقدس را مشاهده می‌کنیم.^{۴۱} در این باره محققان نمونه‌های متعددی نشان داده‌اند.^{۴۲} الیاده «مرام‌های تقدیس نباتات» را در حوزه‌های فرهنگی و جغرافیایی مختلف دسته‌بندی کرده است.^{۴۳} با توجه به ساختار اصلی توغ و حوزه فرهنگی مورد بحث باید توغ را جزو ساختار درخت-اژدها دسته‌بندی کرد.^{۴۴}

توغ به عنوان نمادی گیاهی

بنابر دلایل و قراینی ارتباط توغ با نبات قابل اثبات است؛ زیرا در دسته‌ای از توغ‌های نیمه اول سده یازدهم هجری که جزو قدیم‌ترین توغ‌های برجای مانده از دوره صفوی است، تیغه به قرینه شاخه‌هایی دارای انحنا و به جانبین کشیده شده، آشکارا نشان‌دهنده درختی است که از بالای توغ با برگ و بار خود سر بر آورده است. برخی از توغ‌ها در نواحی شمال ایران،^{۴۵} علم حسینیة عبدالصمد در آران و بیدگل (نگاره ۸)، از این جمله‌اند. این نوع توغ در بیشتر تصاویر مینیاتوری دوره صفوی قابل مشاهده است (نگاره ۷). افزون بر این، کلیت توغ و عنصر اصلی تزیینات آن که معمولاً بر روی سرتوغ انجام می‌شود نقوش گل و بوته گیاهی است. این تزیینات به‌ویژه پیش از رواج کتیبه‌نگاری در توغ به عنوان تزیین اصلی مشبک-کاری می‌شد (نگاره‌های ۹، ۱۰). این نقوش گیاهی توغ در مینیاتورهای این قرن نیز قابل مشاهده است. در این نگاره‌ها حتی شکل کلی سرتوغ نیز نمایانگر یک گیاه کامل است (نگاره‌های ۲۵، ۲۶).

۴۱. الیاده، ۲۹.

۴۲. فریزر، ۱۵۱-۱۶۵.

۴۳. الیاده، ۲۶۰-۲۶۱.

۴۴. نک: همو، ۲۶۵.

۴۵. نک: ستوده، ۳۳۰؛ همو، ۴۳۸/۱-۴۶۰.

هم‌چنین درباره ظاهر توغ باید افزود که در پایین‌ترین بخش توغ معمولاً صندوقچه‌ای مدور و بعضاً مکعب وجود دارد. با توجه به این که در رمزپردازی‌های گیاهی، درخت از چشمه یا جامی بی‌پایان سیراب و تغذیه می‌شود و یا از جامی می‌روید،^{۴۶} شاید بتوان این صندوقچه‌ها را به‌مثابه گلدان برای درخت در نظر گرفت.

عنصر دیگر که در همه فرم‌های توغ‌های فولادین صفوی نمایان است و از عناصر رازآمیز توغ به‌شمار می‌رود، هسته‌ای چرخان در سرتوغ است.^{۴۷} وجود هسته گردان در مرکز سرتوغ یا نقطه میانی ابتدای تیغه و یا دور تا دور سرتوغ به اشکال گوناگون جای‌داده شده که گاهی به شکل میوه کاج، گاهی به شکل چهارپره چرخان، وسط سرتوغ و گاهی به شکل صفحه مدور که با شمار نسبتاً زیاد دور تا دور سرتوغ تعبیه شده است (نگاره‌های ۹، ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۲۲) و احتمال دارد این عنصر نماد میوه‌ای باشد برای شکل گیاهی توغ.^{۴۸}

اعتقاداتی نیز که در مواجهه مردم با توغ قابل دریافت است به‌وضوح با باروری و تولید در انسان و حاصل‌خیزی زمین ارتباط دارد. عنصری که کم‌وبیش در مورد علم و نخل، دو نماد دیگر آیین‌های عزاداری که با توغ در ارتباط‌اند، مطرح است. این نمادها به‌شدت با عناصر گیاهی، چه از جهت مردم‌شناختی و چه از جهت رمزهای نهفته در شکل آنها مربوط است. در این باره شباهت برخی آیین‌های گیاهی در اروپا با آیین‌های مربوط به توغ در برخی از شهرهای ایران نیز قابل توجه است؛ هم‌چنان‌که در برخی شهرهای ایران، مانند بهشهر توغ را برای برکت دادن مزرعه و مغازه در این مکان‌ها می‌گردانند؛^{۴۹} در برخی از

۴۶. الیاده، ۲۷۳.

۴۷. این عنصر گویا در توغ‌های برنجی ضخیم ریخته‌گری شده نیمه اول سده یازدهم وجود ندارد.

۴۸. با توجه به خاستگاه اولیه توغ هم‌چنین محتمل است هسته چرخان توغ شکل تغییر یافته «چرخ دعا» باشد که انواع گوناگون آن در آیین‌های بودیسم تتره ثبت یافت می‌شود.

۴۹. تحقیقات میدانی نگارنده؛ قس: میرشکرایی، ۲۲.

مناطق اروپا نیز درخت را به صورت کارناوال گردانده و برای برکت و حاصل‌خیزی به کشتزارها می‌بردند.^{۵۰}

اژدر نماد منحصر به فرد توغ ایرانی

عنصر دیگری که در توغ قابل ملاحظه است وجود اژدرهای متعدد در جانبین توغ است که به‌ویژه دو سر اژدر که از جانبین سرتوغ بالا رفته در تصاویر توغ دوره صفوی نیز آشکار است و در تمام توغ‌هایی که از دوره صفوی بر جای مانده، اژدها یا مار با دهان باز عنصری مقوم و اساسی است که گاهی شمار آنها از پنجاه سراژدها نیز فراتر می‌رود؛ حتی در بسیاری از توغ‌ها در جانبین تیغه نیز اژدرهایی وجود دارد. جز اینها باید به پیکرک‌های کوچک اژدها و گیاه بر گرد سرتوغ برخی از توغ‌ها اشاره کرد که در آنها دو اژدها از ریشه گیاهی سر برآورده و گیاه را در میان گرفته‌اند (نگاره‌های ۲۷، ۲۸). این نمونه‌ها کمک می‌کند تا دریابیم، اژدرهایی که در جانبین سرتوغ تعبیه شده‌اند در واقع گیاهی یا درختی را در بر گرفته‌اند.

می‌دانیم که عنصر اژدها یا مار و درخت در رمز پردازی‌های حوزه‌های فرهنگی جهان از جمله خاور دور، آسیای مرکزی، ایران و آسیای غربی عنصری اساسی و مهم است. معمولا اژدها و مار یا به‌عنوان محافظ درخت (در آسیای غربی: درخت حیات) و یا چون حیوانی موذی و خورنده ریشه درخت حیات تصویر می‌شود که برخی کارکرد اخیر را که در حوزه مزدیسنا ایران نیز اهمیت دارد با نقش محافظت گیاه جاودانگی و دور نگه داشتن آن از دسترس انسان مرتبط می‌دانند.

سابقه نماد درخت - اژدها در ایران و حوزه‌های فرهنگی مجاور

همان‌گونه که بیان شد توغ‌های تصاویر مینیاتوری سده‌های هشتم و نهم فاقد عنصر گیاه و اژدر است. گویا این عناصر در ساختار اصلی توغ وجود نداشته و پس از اینکه در ایران توغ

۵۰. فریزر، ۱۶۷-۱۶۸؛ الیاده، ۲۹۵.

تبدیل به عنصری بومی شده در ساختمان آن تغییراتی پدید آمده است. به بیان دیگر هنگامی که توغ تقریباً از اوایل دوره صفوی به دست هنرمند ایرانی تغییر شکل داد، از توغ‌های دوره قبل و توغ‌های عثمانی متمایز گردید؛ زیرا ساختار درخت-اژدها نه در توغ‌های دوران قبل مشاهده می‌شود و نه در نقاشی توغ‌های عثمانی و نه در توغ‌های بر جای مانده از این دوران. بنابراین به نظر می‌رسد ساختار گیاه-اژدر توغ بر اساس رمزها و باورهای ایرانی شکل گرفته باشد، زمینه‌های آن را باید در فرهنگ ایران و بین‌النهرین - که قرابت زیادی با فرهنگ بومی ایرانی دارد - جست. گرچه با توجه به خاستگاه اصلی توغ، نگرش تاریخی ما را وامی‌دارد ریشه رمزی ترکیب درخت-اژدها را ابتدا در فرهنگ چین و خاور دور بجوییم.

چین

در چین مار و اژدها نشانه آب و موجب نمناکی و باروری، رمز ضرب آهنگ حیات، نمودار ارواح و فرشته آب‌هاست. در متون کهن چین بین اژدها، صاعقه و باروری پیوند وجود دارد. امپراتور بعد از مرگ و حتی در حیاتش همراه با همراهانش توسط اژدها به آسمان برده می‌شد.^{۵۱} اژدها هم‌چنین نگهبانی از مقبره‌های خدایان و قهرمانان را برعهده دارند.^{۵۲} در برخی اساطیر چینی، ماران و اژدهایان و پرندگان و گربه‌سانان از کوه جهانی که نمایانگر محور جهان است نگهبانی محافظت می‌کنند.^{۵۳} در نگاره‌ای بر روی یک کفن ابریشمی که مربوط به بانویی از اوایل سلسله «هان» است، روایتی در نه قطعه بیان می‌شود. در این نگاره که گویا روایتگر حرکت روح از جهان زیرین تا آسمان است، به وضوح درخت حیات را در بهشت آسمانی نشان می‌دهد که در جانبین آن دو اژدها دهان گشوده‌اند؛ جز آن در قسمت‌های دیگر نقاشی نیز اژدهایی دهان گشوده و در کنار آن دیگر حیوانات و گربه‌سانان

۵۱. الیاده، ۲۰۵ و ۲۰۶.

۵۲. بیرل، ۷۴.

۵۳. همان، ۷۶.

دیده می‌شوند؛ اما برجستگی اژدرها بقیه تصویر را زیر تأثیر خود دارد.^{۵۴}

بین‌النهرین

در شمایل‌نگاری بین‌النهرین، معمولاً بزسانان و ستارگان و پرندگان و ماران، درختی را در میان گرفته‌اند. در اسناد ایلامی متعلق به هزاره دوم پیش از میلاد، تصویری کهن از شوش به‌دست آمده که نقش‌پردازی ماری است که راست برخاسته تا از میوه درختی بخورد.^{۵۵} توسکن این تصویر را جزو مضمون مار-درخت طبقه‌بندی کرده و تعبیرش این است که باید آن را چون الگوی مثالی بابلیان برای داستان خوردن میوه ممنوعه توسط آدم و حوا در سفر پیدایش دانست.^{۵۶} در هنر بین‌النهرین معمولاً اژدر و «اژدر-مار» به عنوان محافظ دروازه‌ها،^{۵۷} چشمه‌های آب حیات و بی‌مرگی و قداست و نیز همه نشانه‌ها و علائم مربوط به زندگی، باروری و قهرمانی و بی‌مرگی و گنجینه‌ها به‌شمار می‌روند.^{۵۸} الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶م) معتقد است که نقش مار در داستان گیلگمش و هم در سفر پیدایش نقش نگهبان درخت جاودانگی است.^{۵۹}

۵۴. نک: همان، ۸۸.

۵۵. برخی محققان از پرستش مار و بلکه کیش مارپرستی در فرهنگ ایلام سخن گفته و آن را با آب و برکت بخشی مربوط کرده‌اند (بهار، مهرداد ۱۳۸۱، ۲۸۳).

۵۶. الیاده، ۲۶۵.

۵۷. بلک و گرین، ۲۷۴.

۵۸. الیاده، ۲۰۷.

۵۹. الیاده ضمن اشاره به این که مار همیشه نگهبان و محافظ گنج‌ها و موجودات گرانبها و ارزشمند است، فریب خوردن گیلگمش از مار را که گیاه حیات را از چنگ او خارج می‌کند و هم‌چنین قبل از آن در داستان مربوط به اینانا که به اغوای مار گیاه زندگی از چنگ او خارج می‌شود، به نقش و کارکرد نگهبانی مار از درخت زندگی مربوط می‌داند. درباره داستان سفر پیدایش و خروج آدم از بهشت بر آن است که مار نیز در اینجا به عنوان نگهبان درخت زندگی، آدم را به خوردن از درخت دانایی تحریک کرد تا با خوردن آن از بهشت اخراج و نتواند از درخت حیات بهره مند شود (الیاده، ۱۳۷۲، ۸-۲۷۶).

حوزه فرهنگی ایران

پیش از این به وجود تصویری در شوش اشاره کردیم، جز آن نمونه‌های دیگری نیز از تمدن ایلام بر جای مانده است که تصویر درخت و دو حیوان متقارن بر گرد آن را نشان می‌دهد؛ از جمله در تصویری، دو بز کوهی اطراف درخت مقدس بر دو پا ایستاده‌اند. تصاویر دیگری از این دست نیز از تمدن ایلام شناسایی شده است؛ از جمله دو عقرب متقارن بر دور درخت^{۶۰} و تصویر دو ابوالهول در پیرامون یک گیاه در دو تصویر متفاوت،^{۶۱} هم‌چنین تصویر چند درخت که هر یک تکیه‌گاه دو حیوان‌اند، نقش گیاه بین دو حیوان در طرحی موزاییکی از جنس عاج،^{۶۲} هم‌چنین نقش دو گاو متقارن در جام مارلیک بر گرد درخت که مشابه طرح‌های دو گاو و درخت کاسی‌ها در لرستان و نقاط دیگری از ایران است.^{۶۳}

موضوع برخی اسطوره‌های موجود در اوستا گیاه و مارسنان است که البته در آن مار به صراحت نقش منفی دارد. اساساً در دین زرتشتی مار و اژدها منشأ اهریمنی دارند.^{۶۴} در اوستا هم بر اهریمنی و ضد اشون بودن اژدها تأکید شده است.^{۶۵} نقش منفی مار در ارتباط با گیاه هوم که باعث جاودانی و جوانی شده و شبیه درخت و گیاه زندگی در بین‌النهرین است، نیز قابل ملاحظه است. در این اسطوره، اهریمن مار را برای آسیب‌زدن به گیاه هوم

۶۰. پورادا، ۷۱/۴-۷۳.

۶۱. همان، ۱۰۶.

۶۲. گیرشمن، ۲۹/۲، ۳۱۰-۳۱۱.

۶۳. نگهبان، ۱۸۷/۱-۱۸۸، ۱۹۲-۱۹۳.

۶۴. بندهش، ۵۲، ۹۸ و ۹۷.

۶۵. اوستا، ۱۳۸۲، یسنه-هات ۹، بند ۳ و ۱۲-۷. هم‌چنین پژوهشگران رمزپردازی‌های مار و اژدها در ایران و حتی هند را به خشک‌سالی و سیلاب‌های مخرب تعبیر کرده و برآنند در اساطیر هندی «اهی» (اژی) و هم‌چنین در ایران «اژی‌دهاک» (ضحاک) به نوعی نماد اهریمنانی‌اند که عناصر برکت‌بخش را زندانی کرده‌اند (بهار، مهرداد، ۱۳۸۱، ۳۰۹-۳۱۲).

سپید خلق می‌کند.^{۶۶} الیاده که این اسطوره را با نیش‌زدن مار به ریشه درخت «اگدرازیل» قابل مقایسه می‌داند، بر آن است که در سنن و روایات دیگری نیز که محتملا از بینش ایرانی تأثیر پذیرفته‌اند، مار در کنار درخت زندگی می‌خزد.^{۶۷}

جمع‌بندی

توغ که به‌عنوان نمادی لشکری و آیینی از مرزهای شمال شرقی وارد ایران شد و در تشکیلات حکومت‌های ایرانی اهمیت ویژه یافت، از دوره صفویه که دولت و آیین سخت با هم پیوند یافته‌اند، تحت تأثیر فرهنگ و هنر ایرانی و اسلامی قرار گرفته به‌شدت تغییر شکل و ماهیت داد، چنان‌که با برخورداری از هویتی ایرانی از همانندهای خود در ساختار تشکیلاتی ترکان و عثمانیان تمایز یافت. توغ ایرانی نمادی از درخت-اژدهاست و مار به‌نوعی نگاه‌دارنده درخت جاودانگی است؛ این ویژگی‌ها بیشتر در فرهنگ‌های بین‌النهرین و ایران فرهنگی و آریایی قابل شناسایی است. بنابر این تصویر توغ ایرانی می‌تواند بیان‌گر رابطه مرموز درخت حیات و مار-اژدها باشد؛ و مسلم است که ساختار توغی که مشتمل بر نقوش و کتیبه‌های

۶۶. در روایت و سنت‌های ایران درخت زندگی بر زمین می‌روید و نمونه آسمانی‌اش، مضمونی شناخته شده و رایج است. اهورامزدا هومه زمینی (هوم زرد رنگ که بسان سومه متون ودایی، که گاه گیاه و گاه هم‌چون چشمه تصویر شده‌است) را که در کوهستان‌ها می‌روید (اوستا، ۱۳۸۲، یسنه-هات ۱۰، بند ۴-۳)، در آغاز بر کوه هریتی کاشت (همان، ص ۱۰، بند ۱۰). هومه آسمانی یا گئوکرنه (هوم سپید) که شاه گیاهان و عامل بی‌مرگی است در سرچشمه «اردوی‌سورا آناهیتا» (ناهید)، بر جزیره‌ای در دریاچه «وروکش» میان هزاران گیاه درمان بخش دیگر، روییده است (وندیداد، فرگرد بیستم، بند ۴، فرگرد بیست و دوم، بند ۲؛ بندهش، ۱۳۷۰، بخش نهم، ۸۶)؛ اما اهریمن با آفریدن ماری در آبهای وروکش با این خلقت اهورامزدا به ستیزه پرداخت، چون می‌خواست به درخت اعجاز‌آمیز هومه سپید آسیب رساند (الیاده، ۹ و ۲۷۸).

۶۷. چنان‌که قوم «کلموک» از اقوام مغولی ساکن سیبری حکایت می‌کنند که اژدهایی در اقیانوس، نزدیک درخت «زامبو» است و انتظار می‌کشد که برگی فروافتد تا وی آن را ببلعد. هم‌چنان‌که در بعضی از روایت‌های آسیای مرکزی آمده است که مار «آبیرگا»، دور تنه درخت حلقه زده است (الیاده، ۲۷۹).

دینی مشبک کاری شده و گرد آن را اژدرهایی فرا گرفته باشد بدون شک نمودار توغ‌های ایرانی است.

کتابشناسی

- علاوه بر تصاویر و مشاهدات میدانی؛
- اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید، ۱۳۸۲ ش.
- الهی، محبوبه، تجلی عاشورا در هنر ایران، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
- الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۲ ش.
- ایروین، روبرت، هنر اسلامی، ترجمه رویا آزادفر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
- بلک، جرمی، آنتونی گرین، فرهنگ‌نامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳ ش.
- بلوک باشی، علی، «توغ»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم بجنوردی، تهران، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- بلوک باشی، علی، نخل گردانی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، تهران، چشمه، ۱۳۸۱ ش.
- بیرل، آن، اسطوره‌های چینی، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، ۱۳۸۴ ش.
- پورادا، ادیث، چغازنبیل (دور- اونتاش)، (جلد ۴- حکاک‌ها)، ترجمه اصغر کریمی، تهران، میراث فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- پورداد، ابراهیم، هر مزدنامه، تهران، انجمن ایرانشناسی، ۱۳۳۱ ش.
- دورکهم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز، ۱۳۸۳ ش.
- ستوده، منوچهر، از آستارا تا استرآباد، ج ۱، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹ ش.
- همو، از آستارا تا استرآباد، ج ۲، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱ ش.
- همو، «توغ و پاتوغ»، آینده، سال دهم، ش ۴ و ۵، ۱۳۶۳ ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، تهران، سخن، ۱۳۸۶ ش.
- صداقت، معصومه، «نسخه خطی سیرالنبی شاهکار نگارگری مذهبی عثمانی»، مطالعات هنر اسلامی، سال ۳، ش ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۶ ش.

- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم الملوک، لیدن، بریل، ۱۳۵۸ هـ، ۱۹۳۵ م.
- فرنیغ دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۷۰ ش.
- فریزر، جیمز جرج، شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه، ۱۳۸۶ ش.
- کاشفی سبزواری، حسین، فتوت‌نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ ش.
- فقیهی، علی‌اصغر، تاریخ مذهبی قم، قم، زائر، ۱۳۷۸ ش.
- مشهدی نوش آبادی، محمد، «بررسی کتیبه‌های توغ‌های عزاداری در ایران عصر صفوی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال ۶، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.
- همو، «نگاهی مردم‌شناختی به آیین‌های توغ‌برداری در ایران»، فرهنگ مردم ایران، ش ۲۶، پاییز ۱۳۹۰ ش.
- معمودی، حسین، عزاداری سنتی شیعیان در بیوت علما، حوزه‌های علمیه و جهان، قم، عصر ظهور، ۱۳۷۸ ش.
- میرشکرایبی، محمد، «محرم و نشانه‌های نمادین»، مجموعه مقالات نخستین همایش محرم و فرهنگ مردم ایران، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
- گربران، آلن، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، ج ۱، تهران، جیحون، ۱۳۷۸ ش.
- گیرشمن، ر، چغازنبیل (دوراوتاش)، ج ۲، ترجمه اصغر کریمی، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- لویزان، لئونارد، میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۸۴ ش.
- منفرد، افسانه، «توغ»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- کاشغری، محمود بن حسین بن محمد، دیوان لغات الترك، ترجمه و تنظیم محمود دبیرسیاقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- نفیسی، سعید، سرچشمه‌های تصوف، تهران، فروغی، ۱۳۴۶ ش.
- نگهبان، عزت‌الله، حفاری‌های مارلیک، ج ۱، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، البرزنامه، ۱۳۷۳ ش.

A History of the World in 100 Objects Paperback, by Neil MacGregor (Author), Amazon Book, 2013.

نگاره‌ها



نگاره ۲ (کاخ گلستان، ۱۸۳۳ هـ)



نگاره ۱ (توغ در مینیاتور، سال ۱۷۰۷ هـ)



نگاره ۴ (توغ عثمانی)



نگاره ۳ (خاورنامه، سال ۱۸۱۲ هـ)



نگاره ۶ (شاهنامه طهماسبی، سال ۱۹۲۸ هـ)



نگاره ۵ (ظفرنامه، سال ۱۹۳۵ هـ)



نگاره ۸ (توغ برنجی، آران و بیدگل، سال ۱۰۴۶ هـ)



نگاره ۷ (شاهنامه طهماسبی، سال ۹۲۸ هـ)



نگاره ۱۰

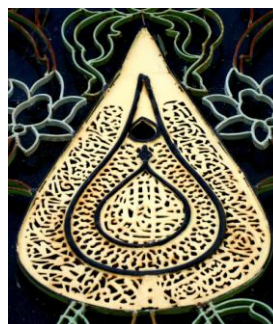


نگاره ۹

(توغ حسینیہ چهاردرخت جوشقان، استرک، سال ۱۰۷۷ هـ) (توغ جوشقان استرک، سده ۱۱)



نگاره ۱۲



نگاره ۱۱

(توغ حسینیہ بازار، آران و بیدگل، سال ۱۱۰۷ هـ) (تیغه توغ حسینیہ چهاردرخت، جوشقان، سال ۱۰۷۷ هـ)



نگاره ۱۴

(توغ نقیبی، جوشقان، سال ۱۱۱۲هـ)



نگاره ۱۳

(توغ مسجد دربربگ، آران و بیدگل، سال ۱۱۱۰هـ)



نگاره ۱۶ (صندوق مدور توغ حسینیه، نوش آباد، سال ۱۱۲۳هـ)



نگاره ۱۵ (صندوق مدور توغ، جوشقان)



نگاره ۱۸

(صندوق مکعب مشبک کاری، توغ جوشقان، اوایل سده ۱۲)



نگاره ۱۷

(صندوق مکعب توغ حسینیه ابولفضل، نطنز، اوایل سده ۱۲)



نگاره ۲۰ (سرتیغ توغ، ابوزیدآباد، اوایل سده ۱۲) (سرتیغ توغ حسینی، نوش‌آباد، ۱۱۲۱ هـ)



نگاره ۲۲



نگاره ۲۱

(توغ دوازده حلقه چرخان حسینی، نوش‌آباد، ۱۱۶۸ هـ) (توغ بزرگ، موزه پارس شیراز، نیمه دوم سده ۱۲)



نگاره ۲۴



نگاره ۲۳

(توغ مسجد عبدالملک، اردبیل، ۱۱۶۷ هـ) (توغ حسینی، قتلگاه بهشهر، ۱۲۴۲ هـ)



نگاره ۲۶ (توغ عالی قاپو، اردبیل، سده ۱۲)



نگاره ۲۵ (زیارتگاه شاهزاده اسماعیل، اواخر سده ۱۱)



نگاره ۲۸ (توغ دربرینگ، آران و بیدگل، ۱۱۱ هـ)



نگاره ۲۷ (توغ حسینیّه، ابوزیدآباد، سده ۱۲)

تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۳۵-۱۶۹

پیوند تاریخ‌نگاری با ستاره‌شناسی و تنجیم در عصر صفویه (۹۰۷-۱۱۴۸هـ)^۱

بهزاد کریمی^۲

استادیار دانشگاه آیت‌الله حائری میبد، گروه ایران‌شناسی، میبد، ایران

چکیده

تاریخ‌نگاری نمی‌تواند فارغ از تأثیرات علوم دیگر یا حوزه‌های اجتماعی و سیاسی به‌درستی مطالعه و فهمیده شود. بر همین اساس، نویسنده کوشیده است در این جستار و در بازه زمانی عصر صفویه، رابطه کیهان‌شناسی و در زمینه‌ای محدودتر، تنجیم را با تاریخ‌نگاری، با اتخاذ رویکردی توصیفی-تحلیلی بررسی کند. نویسنده ابتدا مقدماتی در باب «قران» به عنوان یکی از مبادی ستاره‌شناختی مرتبط با بحث اصلی این نوشتار به‌دست داده و در بخش‌های بعدی، ضمن شناسایی چگونگی پیوند ستاره‌شناسی و تنجیم با تاریخ‌نگاری، تأثیر و تأثر این حوزه‌ها را بر اساس منابع شاخص تاریخ‌نگاران و ستاره‌شناسان بررسی کرده است؛ سرانجام در بخش پایانی این جستار که «بلاغت تنجیمی» نام یافته، نویسنده با رویکردی فرم‌گرا کوشیده تا ریطوریکای تاریخ‌نگاران صفوی را در ربط با تنجیم تحلیل و بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌نگاری عصر صفویه، کیهان‌شناسی عصر صفویه، ستاره‌شناسی اسلامی، تنجیم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۹

۲. رایانامه: bhzkarimi@gmail.com

مقدمه

تاریخ‌نگاری در مراتب مختلفش پیوند تنگاتنگی با زیست‌جهان مورخ دارد و پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های مورخ به نحو مؤثری در اثر او بازتاب می‌یابد. بنابر همین ملاحظه، شناخت مؤلفه‌های تأثیرگذار بر تاریخ‌نگاری برای شناخت عمیق و دقیق تاریخ‌نگاری، ضروری است.

صاحب این قلم با پذیرش این فرض کلی، می‌کوشد تأثیر کیهان‌نگری در معنای فهم جهان پیرامون، ستاره‌شناسی^۳ و تنجیم^۴ یا همان احکام نجوم را بر تاریخ‌نگاری عصر صفویه به عنوان یکی از پُررونق‌ترین ادوار تاریخ‌نگاری ایرانی، مورد بررسی و سنجش قرار دهد. بدیهی است در این جستار، تلقی پژوهشگر از علم نجوم (در معنای ستاره‌شناسی) و تنجیم (در معنای احکام نجوم) یکسان نیست. ستاره‌شناسی مبتنی بر مفروضاتی کلی که در پی شناخت ستارگان و به طور کلی اجرام سماوی و افلاک و کیهان بوده است. در این دانش، ستاره‌شناس با یاری جستن از علوم معین، موقعیت و حرکت ستارگان را ثبت و برای پدیده‌های کیهانی توجیهی «علمی» ارائه می‌کرد و هم‌زمان کیهان را به طریقی «علمی» می‌شناخت و می‌شناساند؛^۵ اما تنجیم یا احکام نجوم اگرچه در زمینه ستاره‌شناسی قرار داشت و برای توجیه داده‌های خویش به دستاوردها و اصطلاح‌شناسی نجوم متوسل می‌شد، ولی معرفتی بود «غیرعلمی» برای پیش‌گویی حوادث آینده یا رفع معضلات و مسائل حاضر. این فن که چارچوب‌ها و اصطلاح‌شناسی خاص خود را نیز دارا بود، در میان توده مردم و زورمندان حاکم از اقبالی بلند برخوردار بود و در مواقعی که توجیهی شایسته و

3. astronomy

4. astrology

۵. برای کسب آگاهی بیشتر درباره تلاش مسلمانان برای شناخت اجرام سماوی و تحولات تاریخ نجوم نزد آنها نک:

ابوریحان بیرونی؛ نلینو؛ کندی و آثار پیشرو و ارزشمند مرحوم تقی‌زاده: مقالات تقی‌زاده (گاه‌شماری در ایران قدیم)

و بیست مقاله فارسی، به ویژه مقالات مربوط به گاه‌شماری؛ Kennedy, 1998; Kennedy, 1983.

«علمی» برای برخی پدیده‌ها یافت نمی‌شد یا در برابر مصائب حل‌ناشدنی و پیچیده و بلایای طبیعی و آسمانی به‌کار می‌رفت.^۶

هدف اصلی این جستار روشن ساختن دامنه تأثیر تنجیم بر تاریخ‌نگاری عصر صفوی است؛ اما برای توضیح برخی مبادی تنجیمی ناگزیر از بررسی ستاره‌شناسی زمانه در مقدمات کار هستیم.

پژوهشگر با توجه به وجود تاریخ‌نگاری‌های متعدد در عصر صفویه که داده‌های تنجیمی بسیاری ارائه کرده‌اند و نیز با عنایت به علاقه‌مندی خاص خود به این دوره تاریخی، عصر صفویه را به‌عنوان زمینه اصلی این پژوهش انتخاب کرده است. این بدان معناست که این رویکرد می‌تواند، با تخصیص‌هایی، درباره تاریخ‌نگاری ایرانی در ادوار دیگر نیز به‌کار آید.^۷

این جستار در چهار بخش اصلی همراه با دو بخش مقدماتی و نتیجه‌گیری ارائه می‌شود. در نخستین بخش، ما برای فهم دقیق‌تر برخی مسائلی که در بخش‌های دوم تا پنجم طرح خواهد شد ناگزیر از مطالعه‌ای مقدماتی در باب زمینه‌های «علم» ستاره‌شناسی به‌ویژه قرآن هستیم. بخش دوم کار به چگونگی انعکاس مبحث قرآن در تاریخ‌نگاری‌ها اختصاص پیدا کرده است. بخش سوم را به کارکردهایی از آموزه‌های کیهانی در تاریخ‌نگاری دوران مورد مطالعه تخصیص داده‌ایم که به توسط آن، حامی مورخ شخصیتی کرامت‌مند و در پناه امدادهای الهی تصویر می‌شد. در بخش چهارم تلاش مورخان برای توجیه اقدامات نامتعارف حامیان آنها از رهگذر استناد به مفاهیم تنجیمی بررسی خواهد شد. بخش پنجم در رویکردی شکل‌گرایانه به مطالعه آن‌چه در اینجا «بلاغت تنجیمی» نامیده‌ایم اختصاص

۶. برای نمونه‌ای از احکام نجومی نک: ابوریحان بیرونی، «باب پنجم».

۷. پیش از این نیز برخی پژوهشگران تاریخ‌نگاری اسلامی تلاش‌هایی برای بررسی تأثیر تنجیم بر تاریخ‌نگاری اسلامی سامان داده‌اند که از میان آنها می‌توان به این مقاله کوتاه، اما ارزشمند اشاره کرد:

EI s. v., "Astrological History", by D. Pingree.

دارد و در آن جنبه‌های ادبی تأثیر تنجیم بر تاریخ‌نگاری بررسی می‌شود. در نهایت مباحث مطرح شده در بخش‌های اصلی در بخش نتیجه‌گیری مرور و جمع‌بندی می‌شود.

۱. قرآن به مثابه مدخل

یکی از مهم‌ترین وقایع کیهانی تأثیرگذار بر زمان «تاریخی» و زمان «وقایع‌نگارانه»، قرآن یا تقارن اجرام سماوی در برجی مشخص بود.^۸ در کیهان‌شناسی قدیم، موقعیت ستارگان و سیارات تأثیرات وضعی بر زمین داشت. در این رویکرد، زندگی آدمیان حتی از ابتدای تولد تحت تأثیر وضعیت اجرام سماوی بود و سرنوشت آدمیان بر مبنای این مواقع و مواضع تعیین می‌شد.^۹ باید دانست اگرچه قرآن به‌خودی‌خود یک پدیده ستاره‌شناختی به شمار می‌رود، اما در زمینه احکام نجوم که پیش از این به‌اختصار به آن اشاره کردیم، سویه‌هایی غیرعلمی و فراطبیعی به خود گرفته بود. از همین رو قرآن در زمان‌شناسی کیهانی اهمیتی دوچندان می‌یابد، چرا که در وضعیت تقارن دو جرم آسمانی، تأثیر ترکیبی آنها می‌توانست به نحو حیرت‌آوری سرنوشت بسیاری از ابنای بشر را رقم بزند، زیرا که هر یک از آنها دارای تأثیری بودند، سعد یا نحس.^{۱۰}

تعیین دقیق قرانات به دلایل پیش گفته، همواره مطمح نظر منجمان و مورخان به‌ویژه منجمان و مورخان رسمی قرار داشت، چه بر این اساس، گاه ممکن بود کیان حکومت

۸. برای تعریف مفصل «قرآن» و انواع آن نک: مُصَفَّی، ذیل «قرآن».

۹. قرآن و تأثیرات آن سابقه‌ای دراز در تاریخ ایران دارد. برای یکی از قرانات مهم که ابتدا و انتهای سال عالم (سنه العالم) پارسیان را متمایز می‌کرد (نک: وان در واردن و کندی، ۱۵۷-۱۸۸).

۱۰. «زحل و مریخ نحس‌اند علی کل حال، زحل نحس بزرگ و مشتری سعد بزرگ و زُهره سعد خُرد. و مشتری برابر زحل است بر گشادن بندهای او و گره او از مَنَحَسْت. و زهره برابر مریخ اندر آن. و آفتاب هم سعد است و هم نحس... و قمر به ذات خویش سعد است... و به جمله بدان که فعل سعود داد است و صلاح و سلامت و پاکیزگی و نیک‌خویی و شادی و راحت و خوبی و فضل‌ها... و فعل نحوس زیان است و ستم و فساد و پلیدی و حریصی و درشتی و اندوه و کافر‌نعمتی و بی‌شرمی. زشتی و گمان و همه بدی‌ها» (ابوریحان بیرونی، ۳۵۶-۳۵۷).

مستقر و حاکم زمانه به علت تأثیرات ناشی از قرانات با تهدید مواجه شود و همچنین محاسبه دقیق قران به‌مثابه پیش‌گویی‌های ستاره‌شناختی، قدرتی بی‌بدیل به داندنه رویدادهای آینده اعطاء می‌کرد که البته پادشاهان همواره در جست‌وجوی آن بودند. محبوبیت کتاب قرانات منسوب به ابومعشر بلخی^{۱۱} را در دربارهای ایران باید به همین اشتیاق نسبت داد.^{۱۲}

۱۱. قرانات در قولی دیگر، اما ضعیف به محمد بازیار هم نسبت داده شده است، نک: همایی، مقدمه بر التفهیم، «یز»، برای تفصیل زندگی و آثار ابومعشر بلخی نک: این پژوهش‌های ارزشمند:

Yamamoto and Burnett; Pingree, 1968.

۱۲. برای نمونه‌ای از پیش‌گویی‌های قرانات ابومعشر بلخی می‌توان به پیش‌گویی سقوط ساسانیان بر اساس قران زحل و مریخ در برج سرطان اشاره کرد. برای تفصیل آن نک. همایی، مقدمه بر التفهیم، «یز». هم‌چنین نک. این نمونه‌های مشهور در تاریخ اسلام و ایران: «در این سال [۴۸۹هـ] شش کوكب در برج حوت گرد آمدند: خورشید، ماه، مشتری، زهره، مریخ و عطارد پس منجمین چنین حکم کردند که طوفانی نزدیک به طوفان نوح رخ می‌دهد. خلیفه المستظهر بالله ابن عیسون منجم را بخواست و در این باره از وی سؤال کرد. ابن عیسون گفت: در طوفان نوح هفت کوكب در برج حوت جمع آمدند و اکنون شش کوكب در این برج گرد آمده و زحل بین آنها نیست، و هر گاه زحل هم بین آنها بود طوفانی که روی می‌داد چون طوفان نوح بود و لیکن می‌گویم که در شهری، یا بخشی از زمین مردمی بسیار از بلاد بسیار در آنجا گرد می‌آیند و غرق می‌شوند، پس بر بغداد به سبب این که گروهی زیاد از بلاد در آنجا گرد آمده بودند بترسیدند و آب‌بندها محکم ساختند و همچنین مواضعی را که بیم انفجار و غرق در آنها می‌رفت مستحکم نمودند.» (ابن اثیر، ۲۳/۲۳۶)؛ «در شهر سنه اثنین و ثمانین و خمسمائه کواکب هفت‌گانه را در برج میزان اجتماع افتاد، و مدت‌ها بود تا در افواه افتاده بود و منجمان در کتب احکام آورده که درین زمان طوفان باد باشد و مقدار سه گز و در بعضی اقاولیل ده گز و بیست گز از روی زمین برگیرد، و کوه‌های عظیم بردارد و از آدمی و دیگر حیوانات چیزی بنماند، و قیامت که در قرآن مجید و اخبار و آثار آمده است موسم آن این ایام خواهد بود، و این وهم بر خواطر مستولی شد و رعبی عظیم در ضمائر بنشست. و یکی از معارف خراسان خبری روایت کرد، و العهده علیه فیما رواه که از پیغامبر صلوات‌الله علیه پرسیدند که: متی القيامة؟ پیغامبر صلوات‌الله علیه گفت: القيامة، و چند بار مراجعت کردند و همین جواب داد، و زیرکان درین لفظ تأمل کردند و به حساب جمل باز انداختند و از حروف این کلمه پانصد و هشتاد [و] دو عدد حاصل شد و این اعداد موافق احکام اهل نجوم و عدد سال‌های هجری آمد، و خیال‌ها بدین سبب مستحکم‌تر گشت، و بسیار کس از اهل تمییز و اصحاب نعمت و ثروت اندیشه بر آن گماشتند که در غارها مسکن و مأوی گیرند و بعضی آون‌های محکم ساختند و در مسارب و مداخل زمین جای‌های حصین

محاسبات مربوط به قرانات یکی از مباحث پیچیده و مورد اختلاف در بین عالمان هیئت و نجوم بوده است و هر گروهی از ایشان به روش‌های خاصی برای مشخص کردن قرانات توسل می‌جستند. قرانات دارای اقسامی بود و تأثیر هر کدام از آنها در زمینه احکام نجوم متفاوت بود. جمهور منجمان قران را بر چهار قسم می‌دانستند: قران اقدم، قران اعظم، قران اوسط و قران اصغر. طول دوره قران اقدم دوهزار و نهصد سال شمسی، قران اعظم نهصد و هشتاد سال شمسی، قران اوسط دویست و چهل و پنج سال شمسی و قران اصغر بیست سال شمسی است. ابوریحان بیرونی اما نظر متفاوتی در التفهیم دارد و قران‌ها را به سه قران کوچک (بیست سال شمسی)، میانه (دویست و چهل سال شمسی) و بزرگ (نهصد و شصت سال شمسی) تقسیم کرده است.^{۱۳}

در میان قرانات مهم، قران زُحل و مشتری که با نام «قران علویین»^{۱۴} شناخته می‌شد، تأثیرگذارترین قرانات به‌شمار می‌رفت، چنان‌که ملا مظفر گنابادی، منجم مخصوص دربار شاه عباس اول پیامدهای این قران را تنها به بازه زمانی ماه نمی‌داند بلکه «سال‌ها و قرن‌ها مؤثر» می‌دانست و دارای اعتبار بسیار.^{۱۵}

باری، این محاسبات در چارچوب علم ریاضی و نجوم انجام می‌شد. اما خوانش‌های

ترتیب دادند». (عُتبی، ۴۱۹-۴۲۰)؛ برای محبوبیت آثار و ماجراهای ابومعشر در دوره صفویه (نک: این رساله کم- نظیر خطی دوران صفویه که به زبان فارسی است و هم اکنون ذیل مجموعه‌ای در کتابخانه ملک نگهداری می‌شود: احکام قرانات ابومعشر بلخی، مؤسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، نسخه خطی ش ۳۳۹۵/۵؛ هم‌چنین نک: شاردن، ۹۳۰/۳، ۱۰۳۱-۱۰۳۲؛ وینتر، ۲۸۵. برای نمونه‌ای از ارجاعات به زیج ابومعشر یا دیگر محاسبات فلکی وی از سوی مورخان دوره میانه نک: مستوفی، ۱۳۱ در تعیین زایچه پیامبر اکرم (ص)).

۱۳. همایی، مقدمه بر التفهیم، «کا» و «کب».

۱۴. در ستاره‌شناسی قدیم ستارگان نسبت به خورشید یا علوی (زیرین) بودند یا سفلی (زیرین): «علوی زحل و مشتری و مریخ‌اند. و سفلی زهره و عطارد و ماه... و باید دانستن که این زیر و زیر به قیاس آفتاب است.» (ابوریحان بیرونی، ۷۹).

۱۵. ملا مظفر گنابادی، گ ۴ ر.

غیرعلمی و فراطبیعی از قرانات در زمینه احکام نجوم صورت می‌گرفت.^{۱۶} برای نمونه می‌توان به قران اعظم اشارت داشت که اعتقاد داشتند بر اثر وقوع آن، برخی احوالات تغییر کند، توفان‌های بزرگ پدید آید، کسانی پیدا شوند که ادعای نبوت کنند، رسم‌های جدید ایجاد شود و پادشاهان بزرگی ظهور کنند که تحت عنوان «صاحب‌قران» بیشتر سرزمین‌ها را متصرف شوند و تقریباً چهل و هشت پادشاه در این دوره پادشاهی می‌کنند. مدت تأثیر این قران همان‌طور که پیش از این گفتیم نهمصد و هشتاد سال است. در اثر قران اوسط، سلاطین ظهور کنند که بخشی از سرزمین‌های عالم را تصرف کنند. دوره تأثیر این قران دویست و چهل و پنج سال است و در این مدت دوازده یا سیزده نفر پادشاهی کنند. اثر مهم قران اصغر انتقال دولت از خاندانی به خاندان دیگر است.^{۱۷}

قران‌های ثبت‌شده در وقایع‌نگاری‌های ایرانی به‌طور اعم و در دوره صفوی به شکل اخص می‌تواند از چند زاویه مورد توجه قرار گیرد. اما مهم‌ترین جنبه قابل تأمل از نظرگاه این پژوهش را شاید بتوان شناخت رویکرد مورخان در مواجهه با رویدادهای کیهانی دانست. شناخت این رویکرد از دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مطرح نظر است: توجه به پیامدهای هستی‌شناختی قرانات و ظهور پدیده‌های کیهانی که بنابر طبیعت رویداد، بیشتر

۱۶. احکام نجوم اگرچه بخش مهمی از «علم» نجوم در دورهٔ میانه به شمار می‌رفت، اما مورد قبول برخی از مهم‌ترین چهره‌های این علم نبود؛ برای مثال می‌توان به بیرونی اشاره کرد که در ابتدای باب پنجم از التفهیم که به احکام نجوم اختصاص داده است می‌نویسد: «چون بدین جای رسیدیم و اشارت کردیم که به علم عدد و هندسه رود... وقت آمد که نیز سخنانی که میان منجمان رود اندر احکام نجوم بجای آریم که قصد پُرسنده این بود. و نزدیک‌بیشترین مردمان، احکام نجوم ثمرهٔ علم‌های ریاضی است. هر چند که اعتقاد ما اندرین ثمره و اندرین صناعت ماندهٔ اعتقاد کمترین مردمان است.» (ابوریحان بیرونی، ۳۱۶). سه نکته در سخن بیرونی قابل تأمل است: عدم تمایل وی به پرداختن به احکام نجوم و این‌که آن را به قصد و خواست حامی اثر منتسب کرده است؛ دوم آن‌که احکام نجوم را در چارچوب گفتمان «علمی» زمانهٔ خویش ارزیابی کرده و سوم آن‌که به‌رغم این برداشت علمی از احکام، حساب خود را از بیشینه عالمان نجوم در این زمینه جدا کرده است.

۱۷. آن‌چه در اینجا درباره محاسبات قرانات آمده چکیده‌ای است از توضیحات استاد همایی (نک: همایی، مقدمه بر التفهیم، پاورقی «کج»، «کد» و «که»).

بعد سیاسی پیدا می‌کرد، و چگونگی ثبت این رویدادها از سوی مورخان؛ جنبه مهم دیگر را می‌توان سرریز اصطلاح‌شناسی نجوم به حوزه ادبیات تاریخ‌نگارانه دانست که ما آن را در این جستار «بلاغت تنجیمی» نامیده‌ایم.

در تاریخ‌نگاری صفویه با حجم زیادی از مصادیق نگره‌های پیش‌گفته مواجهیم. این داده‌ها را می‌توان در چند طبقه کلی جای داد: قران‌نگاری یا ثبت مسموعات و دیده‌های تاریخی مرتبط با قران به‌مثابه گزارش تاریخی که می‌توانست به تناسب، استفاده‌های غیرتاریخی داشته باشد؛ استفاده از قران و دیگر پدیده‌های کیهانی در انتساب کرامت به پادشاه وقت؛ توجیه برخی رفتارهای غیرمنطقی حاکمان یا بروز فجایع و رویدادهای ناگوار از رهگذر استناد به قرانات؛ و دست آخر، استفاده از اصطلاح‌شناسی ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی در بلاغت تاریخ‌نگارانه.

۲. قران‌نگاری

نکته مهم و قابل توجهی که نباید از نظر دور بماند، تعیین اوقات سعد و نحس از سوی منجمان رسمی برای انجام امور مهم و حتی گاه غیرمهم مملکتی است.^{۱۸} این تعیین ساعات، در زمینه کیهان‌شناسی، قران‌شناسی و ستاره‌شناسی انجام می‌شد که بخش معتناهی از وقایع‌نگاری‌های صفوی را اشباع کرده است. گزارش‌های متعلق به این موضوع را می‌توان ذیل طبقه اول داده‌ها قرار داد.

تعیین ساعت سعد برای جلوس شاه زمانه یا بازگشت او به مقر سلطنت از جمله موارد رایج در مشخص ساختن وقت مناسب مطابق بر اوضاع فلکی بود. جلوس عباس میرزا در ۹۸۹ هـ بر تخت سلطنت خراسان و شاه نامیدن او پیش از جلوس دوم در قزوین که به همت امرای قزلباش خراسان چهره بست در روایت تاریخ عالم‌آرا به تمهیدات تنجیمی و کیهانی

۱۸. برای تفصیل وظایف منجم‌باشی در دربار صفوی نک: میرزا رفیعا، ۲۲۱-۲۲۳؛ هم‌چنین نک: میرزا سمیعا، تذکره‌الملوک.

انجام پذیرفت: «در نیلان نیل تُرکی، موافق تسع و ثمانین و تسعمانه در روزی که قمر در بیت الشرف و مسعود ناظر [و] کواکب منحوسه در حضيض وبال بودند، مجلس پادشاهانه ترتیب داده، مسند رفیع سلطنت و پادشاهی آراستند و آن شاهنشاه کشور اقبال را بتور (=به طور) و قاعده سلاطین بر آن مسند جلوس فرموده و اسم سامی‌اش را که تا غایت بین-الجمهور عباس میرزا مشهور بود شاه عباس نامیدند».^{۱۹} هم‌چنین منشی مخصوص شاه عباس اول ذیل وقایع ۱۰۰۷ هـ هنگام مراجعت شاه از سفر جنگی خراسان به اصفهان به دقت منجمان در تعیین ساعتی تهی از نحوستِ «تربیع و مقابله» اشارت کرده است: «... از قزوین عنان عزیمت به صوب دارالسلطنه اصفهان انعطاف داده در ساعتی که تیرین را با کواکب سعدین مقارنه افتاده از تربیع و مقابله بر کنار بودند، باغ جهان‌آرای نقش جهان از غبار سُم سمنند جهان‌پیما، به تازگی عطرسایی آغاز نهاده و زمستان را در کمال بهجت و سرور در آن بلده جنت‌نشان به پایان رسانیدند».^{۲۰}

در ساخت بناها نیز قرار منجمان ارجحیت داشت. ساخت عمارت فرح‌آباد در مازندران با تعیین وقت «منجم خاصه شریفه»، مظفر جنابدی، انجام پذیرفت.^{۲۱} دیگر مصادیق گزارش تعیین اوقات سعد از سوی منجمان دربار را می‌توان در حوزه فعالیت نظامی پادشاهان جست‌وجو کرد، آنجا که منجمان، هم‌ردیف و گاه پیشتر از امرای جنگی، با اسطراب به یاری شاهان نگران می‌شتافتند. نمونه شاخص این رویداد را می‌توان در محاصره حصار نجف اشرف از سوی عثمانیان دید: «چون حضرت اعلی‌شاهی ظل-اللهی از إنهاء منہیان عیارپیشه و جواسیس فکرت‌اندیشه از حقایق حالات یومی بیرونی و اندرونی قلعه، خبیر و آگاه بودند و در شبی که قرار یورش یافته بود دغدغه‌ناک بودند،

۱۹. اسکندربیک ترکمان، ۲۸۷/۱. قابل تأمل است که به رغم این تمهیدات کیهانی، کودتای عباس میرزا بر ضد پدر ناکام ماند.

۲۰. همو، ۵۸۶/۲. دربارهٔ تربیع و مقابله نک: مصفی، ذیل «تربیع» و «مقابله».

۲۱. جنابدی، ۸۴۰.

منجمان پایه سریر اعلی سیمما، ولدان قدوة المنجمین، مولانا مظفر جنابدی که در این فن مهارت کامل دارند از طالع، مسئله استخراج نمودند که رومیه را در این یورش کاری از پیش نمی رود و مولانا محمد طاهر یزدی که در سلک منجمان خاصة شریفه منسلک و در این علم شریف، ماهر و متبحر است زیاده از آقران در عدم استیلائی رومیه بر آن مُلک اصرار نموده، از بدایت حال دعوی می نمود که از آثار و اوضاع کواکب و دلایل نجومی ظاهر نمی شود که رومیه در این آمدن بر قلعه بغداد تسلط و فیروزی یابند و بر طبق این دعوی اراده کرد که به قلعه رفته در مدت محاصره با سایر محصوران بسر برد و حسب الاستدعا رخصت یافت، لیکن زینل بیگ، سردار لشکر ظفرشعار، مانع آمده نزد خود نگاه داشت... و حضرت اعلی چنان چه شیوه و شعار نیازمندان درگاه ایزدی و معتاد شبانروزی آن حضرت است به درگاه الهی واثق بوده سلامت و عافیت پراکنده دلان محصور را از بارگاه مهیمن متعال مسئلت می نمودند تا آن که مسرعان رسیده، اخبار قلعه و غلبه قلعه داران را به اردوی ظفرنشان آوردند و به محامد ایزدی و شکر الطاف یزدانی پرداخته جهت صفی قلی خان و مبارزان قلعه دار، صیلات ارجمند فرستاده عموم قلعه به نوازشات خسروانه سرافرازی یافتند».^{۲۲}

یکی از طولانی ترین گزارش های رویدادهای کیهانی در وقایع نگاری های عصر صفوی را اسکندریک در باب ظهور ستاره ای دنباله دار که در علم نجوم زمانه «ذوذنابه»^{۲۳} نامیده

۲۲. اسکندریک ترکمان، ۱۰۳۸/۳؛ برای نمونه ای دیگر از دخالت منجمان در تعیین ساعت مناسب برای جنگ نک: جنابدی، ۸۶۹؛ برای آگاهی از اسامی منجمان شاخص دوران شاه عباس اول و شاه صفی نک: واله قزوینی اصفهانی، ۳۳۸-۳۳۹.

۲۳. ذوذنابه: دنباله دار. ذوذنب: گیسور. ستاره گیسودار، قدام او را از ثوانی نجوم شمرده و می گفتند بخاری است متصاعد از زمین که چون به کره نار رسد بسوزد. یک سوی آن غلیظ و دیگر سوی تنک یعنی رقیق بود و سوی رقیق را «ذُوابه» و سوی غلیظ را «ذُنب» می نامیدند. و صاحب غیاث گوید: ستاره ای است منحوس که به شکل جاروب گاهگاهی برمی آید. مگر تحقیق این است که اگر به وقت طلوع شعاع او به طرف مغرب باشد، ذوذنابه خواندندش مستحسن، بل انساب است و اگر شعاع آن به هنگام طلوعش به سوی مشرق باشد ذوذنابه گفتنش اولی است. و در

می‌شد به دست داده است. این گزارش مفصل به وقایع سال ۱۰۲۸ هـ.م. مقارن با سی و سومین سال جلوس شاه عباس اول صفوی اشاره دارد: قتل‌های متعدد، فروریختن دیوار در اصفهان و مرگ شمار بسیاری از مردمان و رخداد زلزله‌ای مهیب در خراسان که همه از سوانح ناشی از ظهور ذوذنابه دانسته شده است. این توجیه کیهانی، به شکلی غریب، مورخ را از توضیح منطقی وقایع معاف کرده است.^{۲۴}

۳. انتساب کرامت به حامی مورخان

مطابق با روش متعارف نزد منجمان، تعیین ساعات سعد و نحس برای انجام امور مختلف، بر اساس زایچه پادشاه وقت صورت می‌گرفت. زایچه در واقع شناسنامه فلکی افراد بود که موقعیت اجرام سماوی را در بروج هنگام تولد نشان می‌داد و بیشتر برای شاهزادگان و به دست منجم رسمی دربار استخراج می‌شد.^{۲۵} از آنجا که اطلاعات زایچه می‌توانست مورد سوء استفاده دشمنان شاه قرار بگیرد، به شدت از آن مراقبت می‌شد و بیشتر در اختیار منجم معتمد دربار قرار داشت. اشارات تاریخ‌نگارانه به زایچه پادشاهان که اغلب در دیباچه وقایع-نگاری‌ها می‌آمد، می‌تواند ذیل طبقه انتساب کرامت به حامی مورخان گنجانده شود.

مورخان رسمی همواره سعی داشتند تا حامیان خویش را موجوداتی برتر و فرازمینی تصویر کنند. یکی از شیوه‌های معهود، استفاده از زایچه‌ها و هم‌چنین اتفاقات کیهانی بود،

نسخه میرزاابراهیم آمده است آب آتشی است درازدنباله نحوست دارد و به قول منجمان فارسی دوازده نوع است؛ خاصیت بعضی مقاتله و خاصیت بعضی افتادن زلازل و خاصیت بعضی قحط و هم چنین هر کدام بر اثری ناشایست است و نزد منجمان هند هشتاد نوع است همه بدائر (دهخدا، ذیل «ذوذنابه»); در لغت‌نامه دهخدا مدخل «ذوذنابه» نیامده (ویراستار مجله).

۲۴. برای تفصیل این گزارش نک: اسکندربیک ترکمان، ۹۴۶/۳-۹۴۷.

۲۵. رضازاده ملک ضبط «زایچه» را صحیح می‌داند و آن را صورت دگرگون شده «زیج» به معنای جدول نجومی دانسته است؛ برای تفصیل آن نک: رضازاده ملک، پیش‌گفتار بر تنکوشا، سی. در هنگام نگارش این جستار، رسول جعفریان نوشتاری درباره زایچه منتشر کرد با این عنوان: «زایچه‌نامه‌نویسی و طالع‌بینی در تاریخ ما».

به‌گونه‌ای که افلاک و ستارگان همراه و حامی شاه وقت نشان داده می‌شدند. نمونه‌ای از این کوشش‌ها را می‌توان در ذکر ولادت شاه تهماسب اول مشاهده کرد که به دستور شاه اسماعیل اول، سید شریف به زایچه‌اش نظر انداخت: «از امارت طالع مسعودش ظاهر و مبرهن شد که در مبادی سنّ تمیز و غلّوای جوانی، قدم بر سریر کامرانی و مسند جهانبانی خواهد نهاد و رخساره جهان را به زیور عدل و احسان، زیب و زینت خواهد داد و ایّام دولت همایونش تا زمان ظهور حضرت صاحب‌الامر - علیه التّحیّه و الدّعا - ممتد خواهد شد».^{۲۶}

قابل تأمل است که مورخ ضمن انتساب این کرامت، از طریق ادعای اتصال حکومت شاه تهماسب به حکومت امام زمان، دست به تلاشی مضاعف یازیده است تا بر شمار کرامات مخدوم خویش بیفزاید که باید در مجال دیگری به تفصیل به آن پرداخته شود. محمدطاهر وحیدِ سخت‌نویس در ذکر ولادت شاه عباس دوم در تلاش برای انتساب صفاتی نیمه‌آسمانی به حامی خویش به عوامل مؤثر بر سرنوشت جنین اشاره کرده که از میان آنها موقعیت افلاک هنگام انتقال نطفه بسیار مورد تأکید قرار گرفته است: «قران کواکب ثابت و سیار چون اتصال حروف، هرآینه منتج معانی و اجلاس روشن عالم بالا جهت تدبیر آراستن بزم آخشيجانی است، در حالتی که این اجتماع در برج مرغوب وقوع یابد و کواکب سعد باشند، مانند ارباب کمال که در پذیرای امری شگرف به آرای صابیه اعانت می‌نمایند، آن‌چه از ترکیب اجزای این مفرّح روحانی حاصل گردد، مزاج سقیم ایّام را خواص نوش‌دارو بخشند و کام آرزوهای خشک‌لب را به زلال بقا رسانند، اما به مقتضای بیگانه‌خوی بودن این خودپسندان، افلاک جزئیّه را که میانجی ارتباط‌اند عمری سرگشته باید گشت که این گوهرهای درخشان در سِلک اجتماع انتظام یابند. لِّلّه الحمد و المّنه که در سنه پیچی نیل مطابق سنه ۱۰۴۱ نقش مراد انجم و افلاک که از بدو فطرت در طلب مقصود دور می‌نمودند، مطابق مأمول نشست و گوهر وجود اعلیٰ حضرت ظلّ اللّهی از صُلب مطهّر

۲۶. خورشاه بن قباد الحسینی، ۶۳-۶۴؛ برای نمونه‌های دیگر انتساب کرامت از خلال اطلاعات زایچه نک: اسکندر بیگ ترکمان، ۱/۱۲۸ در باب تولد شاه عباس اول؛ امینی هروی، ۴۹ در باب تولد شاه اسماعیل اول.

نَوَابِ خَاقَانِ رِضْوَانِ أَشْيَانِ بِه صَدْفِ رَحْمِ حَضْرَتِ مَرْيَمِ مَكَانِي بِه عَزِيْمَتِ اَرَاَسْتَنِ تَاچِ وَ دِيهِيْمِ نَقْلِ مَكَانِ نَمُوْدِ وَ دَرِ اَنِ دِيَسْتَانِ تَكْمِيْلِ صُوْرَتِ بِه مَعْلَمِيْ نَفُوْسِ قَدْسِيْه، مَنَازِلِ مَوَالِيْدِ رَا طِيْ نَمُوْدَه، قَاْمَتِ قَاْبَلِيْتِشِ پِيْرَايَه لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ پُوْشِيْدِ وَ دَرِ هَمِيْنِ سَاَلِ فَرِخَنْدَه فَاَلِ بِه طَالِعِ مَسْعُوْدِ قَدَمِ بِه مَسْنَدِ ظُهُوْرِ گِذَاَشْتِ».^{۲۷}

در امان ماندن شاه عباس اول از فروریختن سقف یک تالار موقت در شماخی به هنگام محاصره قلعه این شهر مقارن با عید قربان، یکی دیگر از تلاش‌های مورخ مخصوص دربار برای انتساب برخی صفات نیمه آسمانی به اوست. منجمان با استفاده از اطلاعات زایچه شاه این حادثه را پیش‌بینی کرده بودند: «از نوادر اتفاقات، چنین مسموع شد که منجمان خاصه شریفه از زایچه طالع اقدس یافته بودند که در نصف‌النهار آن روز، ذات مقدس را احتمال ضرر و آسیبی هست، اما از تأثیر نظرات کواکب سعد که در آن وقت به کوکب عمر و دولت صاحب طالع ناظرند، امید هست که جبران نحوست شده المی به ذات مقدس نرسد، در خلوت‌خانه خاص، آن حضرت را دم به دم به حرف و حکایت مشغول ساخته‌اند که تا انقضای معظم تأثیر، حرکتی از آن حضرت واقع نشود و بدین جهت تأخیر در بیرون آمدن واقع شده بود که آن حالت روی داد».^{۲۸} قابل تأمل است که این تلاش باز با شیوه مرسوم از انتساب کرامت مخلوط شده است، یعنی «خواب بی اختیار» شاه که علی - رضا خوش‌نویس بدون واسطه برای مورخ نقل کرده است.^{۲۹}

یکی دیگر از کوشش‌های شاخص را برای اتصاف صفاتی فرانسانی به شاه، اسکندریک، منشی خاصه شاه عباس اول، سامان داده است. هسته مرکزی این جستار، «صاحب‌قران» بودن شاه و تلاش برای اثبات آن است. از آنجا که صاحب‌قران بودن، به معنایی که پیش از این به آن اشاره شد، یعنی در ردیف پادشاهان دوره قران قرار گرفتن،

۲۷. وحید قزوینی، ۱۶.

۲۸. اسکندریک ترکمان، ۷۳۹/۲.

۲۹. همانجا.

مقامی بس مهم در بین توده مردم به شمار می‌رفت و چونان فرستاده‌ای الهی تصویر و تبلیغ می‌شد، مورخان می‌کوشیدند حامیان خویش را «صاحب‌قران» معرفی کنند تا اقداماتشان را مشروعیت بخشند. نظر به اهمیت این قطعه تاریخ‌نگارانه، این فقره را که تحت عنوان «مقاله چهارم، در شایستگی رتبه صاحب‌قرانی و ذکر مخاطرات و قرانات سعادت فرجام» آمده است، عیناً نقل می‌کنیم و سپس چند نکته در باب آن خواهیم آورد.

«بر انظار ارباب بصایر مستور نخواهد بود که بر القاب هر یک از سلاطین ما تقدّم که عبارت صاحب‌قرانی افزوده‌اند، اکثر تکلفات مُنشیانه و تواضعات مترسّله است و این معنی در شأنِ معالی‌نشانِ حضرت اعلیٰ کما هو حقّه متحقّق است، زیرا که از روز ولادت باسعادتش الی غایت، قرانات مختلفه آسمانی روی داده که احکام آن ما صدق احوال آن شهریار است و به دلایل نجومی، هر یک از آن قرانات مختلفه آسمانی بر خروج و ظهور صاحب‌قران ذوی‌الافتداری دلالت می‌کند و کارآگهان اخترشناس که به دیده تأمل و تعمق در آن نظری نمایند، بر ظهور سلطنت و ثبات دولت آن رفیع‌منزلتِ والامرّبت دلالت نموده، ذاتِ مَحمدت صفاتش مظهر آثار و احکام آن قرانات است؛ به تخصیص، قرانِ علویین^{۳۰} که در سال اثنی عشر و الف [۱۰۱۲] در برج قوس مثلثه آتشی واقع شد و احکامی که منجمان سلف، خصوصاً مولانا محیی‌الدین انار و پیازی^{۳۱} که از مَهَره^{۳۲} این علم شریف بوده نوشته‌اند،

۳۰. در متن به اشتباه «علوین» آمده است.

۳۱. در متن به همین صورت آمده است. در نگاه اول دو شخص مختلف به نظر می‌رسند، اما همان‌طور که از فعل مفرد بر می‌آید و نیز بر اساس اطلاعات ما، منظور منشی «محیی‌الدین بن بدرالدین اناری پیازی» یا به احتمال قریب به یقین «بیازی» منتسب به بیاض کرمان که گاه در رسم‌الخط قدیم «بیاز» نگاشته می‌شد. (آگاهی از این نکته اخیر را مرهون دوست گران‌قدرم، سیدسعید میرمحمدصادق هستم)؛ منجم مشهور اوایل دوره صفویه و معاصر با شاه اسماعیل اول (نک: اناری، گ ۲ پ). اناری خود می‌گوید: نگارش این رساله را به درخواست «اکابر زمان» و «افاضل دوران» و شخص شاه اسماعیل و به دلیل تغییرات سیاسی نگاشته است: «زمانه در غایت اضطراب افتاده و دولت قدیمی به آخر و نوبت ظهور دولتِ ولایت‌پناه، سلطان سلیمان‌مکان، تاج‌بخش گیتی‌ستان، هادم بنیان جور و طغیان، پناه ممالک ایران و توران، ناصب لوای امن و امان، باسطِ بساط عدل و احسان، رافع دعایم ابهت و جهانداری، عنوان صحیفه دادگستری، فهرست جریده رعیت‌پروری، کشف الملوک و السلاطین، قهرمانِ الماء و الطین، ظل‌الله فی الارضین، آیه‌الله فی العالمین، قاتل الاعداء و المعاندين، وارث اولاد سید المرسلین، ابی‌المظفر

بر ظهور صاحب‌دولتی می‌نماید که در زمانِ خجسته‌نشانش تغییرات در اوضاع روزگار و مذاهب و ادیان مختلفه شده، خرابی به احوال بعضی از آن ممالک راه یافته، آس و نهب و قتل و غارت عظیم شیوع و وقوع یابد و این معنی در زمان فرخنده‌نشان آن حضرت در آذربایجان و شیروان و گرجستان روی نمود که مذاهب و ادیان باطله که به تصاریف ایام در آن ممالک انتشار داشت به شعشعه تیغ آبدارِ صاعقه‌کردارش، خلیل‌پذیر گشته، از عبور لشکر قیامت‌اثر، به اقتضای فلک و مآثر قران، خرابی به بعضی محال اسلامی راه یافت و خلّقی کثیر از مسلم و غیرمسلم از اوطان جلاء شده در سایر بلاد و امصار پراکنده گشته، نهب و سبی و قتل و غارت عظیم در گرجستان وقوع یافته، دقیقه [ای] از دقایق آن فروگذاشت نشد و چندین هزار نفس از نساء و صیبیان غیر ملّت به حوزه مسلمانی درآمدند و به عرف و عقیده عوام‌الناس که معظم مخاطرات را قران می‌نامند آن حضرت از اوان رضاع الی یومنا هذا خطرهای عظیم و قرانهای بزرگ گذرانیده که هیچ صاحب‌قرانی را روی نداده:

اول، جدا شدن اطفال از مادر و پدر اعظم شداید و آلام است و آن حضرت را بدایه این مخاطره عظیم روی داد.

دوم، آن که در زمان اسماعیل‌میرزا که قتل شاهزادگان وقوع یافته این فعل ناپسند، منتهای مطلبش بود و شاه‌قلی سلطان یکان، لّله آن حضرت را در هرات به قتل آوردند، حمایت

شاه اسماعیل صفوی، بهادرخان خلدالله تعالی ظلال سلطنته و سیادته و افاض علی العالمین عدله و احسانه الی یوم‌الدین المبین رسیده به موجبی که سابقاً حکماء نامدار و فضلاء ذوی‌المقدار قرانات این دو کوکب [زحل و مشتری] استخراج کرده‌اند... در تحت بیان در آور، گفتم از شرایط ادب و عقل و قانون اهل فضل بدیع بعیدی نماید در خدمت سلیمان سخن از منطق‌الطیر گفتن و در مجلس اکابر و افاضل شروع در مسایل حکمت کردن، اما بفرموده و اشارت عالیّه آن حضرت شروع در امر مذکور نمود و از باری تعالی توفیق اتمام آن رفت.» (گ ۲ پ- گ ۳ ر)؛ این مقدمه به روشنی گویای هم‌عصری اناری و شاه اسماعیل اول صفوی است، ضمن آن که اناری چند برگ بعد در توضیح قرانات صراحتاً به تاریخ اول محرم ۹۳۰ هـ به عنوان تاریخ نگارش رساله اشاره می‌کند (نک: گ ۴ پ). نسخه دیگری از این رساله در کتابخانه مجلس ذیل عنوان «جامع‌القرانات اناری» و شماره ۶۲۰۸/۲ نگه‌داری می‌شود. در مقام مقایسه، نسخه ملک پاکیزه‌تر و مُجدول است. هم‌چنین از مقدمه اناری که به آن اشارت شد در نسخه مجلس سراغی نمی‌توان گرفت (نک: ملا مظفر گنابادی، گ ۲ ر).

۳۲. جمع ماهر؛ نک. دهخدا، ذیل واژه.

الهی حارس و نگاهبان ذات اشرف شده، پرده حجاب بر چهره جاه طلبان دنیاپرست کشیده شد و ذات مقدس آن دست پرورد قضا از کید و غدر طاغیان مصون ماند.

سیم، که اعظم مخاطرات است، آن بود که علی قلی خان شاملو به قولی که بین الجمهور مشهور گشت، العلم عندالله، از جانب اسماعیل میرزا بدین امر شنیع مأمور گشت و در ماه مبارک رمضان به هرات رسیده به الهام آسمانی به مضمون اللیل حبلی عمل نموده با وجود کمال بیم و هراس تا اختتام ماه رمضان صبر نمود و در شبی که وقوع این امر ناپسند تمهید یافته بود قاصد قمر منیر^{۳۳} رسیده خبر فوت اسماعیل میرزا و مژده نجات رسانید و الحق ظهور این حال عجیب از غرایب حالات صاحب قرانی است.

چهارم، آن که به حسب تقدیر، مخالفت میانه امرای خراسان و عراق روی داده، نواب سکندرشان و شاهزاده عالی مکان، سلطان محمد میرزا، چنانچه در محل خود سمت گزارش یافت، لشکر به خراسان کشیده بین الفریقین در تیر پل غوریان محاربه عظیم به وقوع پیوست و شکست بر لشکر خراسان افتاده، حضرت اعلی در اثنای گیرودار و شکست اعوان و انصار در صغر سن با چند نفر از ملازمان جان نثار از آن معرکه هولناک به سلامت بیرون رفته از آن حادثه سالم ماند.

پنجم، آن که حضرت اعلی در هرات تشریف داشتند، چون در لوح قضا ثبت بود که آن بلده به دست اوزبکیه درآمده، محصوران قتل و اسیر گردند، میانه علی قلی خان [...] و

۳۳. «قمر سیر» باید درست باشد. این اشتباه را باید به حساب فساد ضبط گذاشت. برای نمونه‌هایی دیگر از این اصطلاح که به اشتباه «قمر مسیر» آورده شده و اتفاقاً در چارچوب بلاغت تنجیمی قابل تفسیر است و به آن خواهیم پرداخت (نک: اسکندربیک ترکمان، ۶۱۹/۲، ۶۶۴ و ۶۹۵). «قمر مسیر» در همه زمینه‌های به کار گرفته شده به ویژه در مقاله یاد شده، کنایتی از سرعت زیاد بوده است. خود منشی حتی در جایی به فلسفه ساخت این استعاره اشاره می‌کند: «بدین عزیمت صواب‌نما الله‌ویردی خان را با فوجی از عساکر فیروزی مآثر، روانه آن صوب فرمودند. افواج قاهره پذیرای فرمان گشته، سرعت سیر از قمر استعاره نموده روی به مقصد آوردند و آن مسافت بعیده را در سه روز به ایلغار طی نموده چون به ولایت ارجیش رسیدند.» (۶۶۴/۲). در میان کواکب، ماه سریع‌تر از همه، گردش فلکی اش را به پایان می‌برد بر طبق محاسبات بیرونی: «بیست و هفت روز و سیزده ساعت و هژده دقیقه»، (التفهیم، ۱۳۲)، و از این جهت بوده است که استعاره سرعت را از او وام می‌ستانند (برای یک محاسبه دیگر از گردش ماه نک: قمی، ۱۰؛ شهردان ابن ابی‌الخیر رازی، ۱۰۱).

مرشدقلی خان که با یکدیگر دو دوست موافق بودند وحشت و عناد پدید آمده [...] منجر به قتال گردید و از تقدیر الهی، طبقه شاملو که در ظلِ لوای سعادت‌انتمای آن حضرت بودند، چشم زخم قوی یافته مقهور گردیدند و در آن معرکه بر درع حضرت اعلی چند جا زخم تیر و علامت نیزه رسیده بود و آلمی به ذات مقدس نرسید و به قوت جاذبه روح مقدس حضرت امام الجنّ و الانس به مشهد مقدس تشریف آورده از آن دو مخاطره عظیم سالم ماندند. ششم، آن که بیماری‌های عظیم، آن حضرت را طاری گشته به عنایات یزدانی از امراض مختلفه شفا یافتند و در شیراز از اسب افتاده، چند گاه صاحب‌فراش بودند و لطف الهی نگهبانی نمود.

هفتم، آن که در روز جنگِ جغال‌اغلی که ملازمانِ رکابِ اقدس، گرفتاران را به نظرِ خجسته‌اثر درمی‌آوردند، شخصی قوی هیکل زورمندی از اکراد مکرری خنجری آبدار از موزه کشیده بر سر آن حضرت دویده خود را بر بالای بدن بی‌بدلیش انداخت و آن حضرت به دستیاری عنایت الهی و قوتِ سرپنجه مرحمتِ نامتناهی سر دستِ آن بدنهاد را به دستِ مبارک گرفته خنجر از دست او بیرون کشیدند و از آن کیدِ عظیم، بدی به ذات مبارک نرسید، چنانچه تفصیل این قضایا هر یک در محل خود سمت گزارش خواهد یافت، ان شاء الله تعالی وحده العزیز».

چند نکته درباره این «مقاله» قابل تأمل است:

اول، منشی به رواج ادیبانه و بی‌بنیاد اصطلاح‌شناسی تنجیمی و کیهانی در تاریخ‌نگاری زمانه خویش آگاه بوده. در اینجا به‌ویژه ادعای «صاحب‌قرانیت» مدّ نظر است. و بر همین اساس، مورخ برای جدا کردن حساب خویش از دیگر مورخان که با «تکلفات منشیانه و متواضعات مترسّله» در پی اثبات صاحب‌قران بودن حامی خویش بودند، مواردی تاریخ‌نگارانه و «واقعی» را ارائه کرده است.

دوم، منشی در حالی که می‌توانسته ذیل وقایع ۱۰۱۲ هـ و به مناسبت قران علوین به چنین مدعایی پردازد، ترجیح داده است تا ضمنِ مقالته جداگانه و پیش از ورود به مباحث سال‌نگارانه، صاحب‌قران بودن شاه عباس را اثبات کند. این شکل ارائه «مقاله» را باید به تلاش مورخ رسمی دربار برای برجسته‌سازی شاه و کرامت‌مند نشان دادن وی منتسب کرد.

سوم، با آن که منشی در ابتدای «مقاله» به «قرانات مختلفه آسمانی» اشاره کرده و رویداد آنها را از ابتدای تولد شاه، مبنایی مناسب برای «صاحب قران» نامیدن وی می‌داند، اما به صورت خاص بر قران علویین در ۱۰۱۲ هـ تأکید کرده است. این تأکید، نشان آن است که این قران، تنها قران مهم دوران حیات شاه بوده که مورخ می‌توانسته است با استفاده از آن، ادعایی چنین را طرح کند. این در حالی است که اناری پنج قران را پیش‌بینی کرده بود که بعدها در دوره حکومت شاه عباس اول وقوع یافتند. اناری خود در مقدمه اثر اشاره می‌کند که در استخراج قرانات، ادامه‌دهنده راه کسانی هم چون حراس، خازنی و محمد بن نجیب طوسی است. این آخری قرانات علویین و نحسین را تا ۹۳۰ هـ استخراج کرده بود؛ بنابراین اناری قرانات را در یک دوره زمانی مشخص از ۹۳۰ تا ۱۱۱۴ هـ (۱۸۴ سال) استخراج کرد که اگر بخواهیم آن را به لحاظ سیاسی با رویدادهای تاریخی تطبیق دهیم شامل قرانات تمام دوران حکومت شاهان صفوی از اسماعیل اول تا شاه سلطان حسین و بخشی از دوران شاه سلطان حسین است. در این میان، پنج قران سال‌های ۱۰۰۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۳۱ و ۱۰۳۲ هـ در دوره پادشاهی شاه عباس اول قرار دارند. در بین این قران‌های پنج‌گانه، سه قران سال‌های ۱۰۰۰، ۱۰۱۱ و ۱۰۳۱ هـ قران نحسین‌اند در برج سرطان؛ و قران‌های ۱۰۱۲ و ۱۰۳۲ هـ قران علویین‌اند به ترتیب در برج قوس و اسد و مثلثات آتشی و آبی. قابل تأمل است که صاحب تاریخ عالم‌آرای عباسی از قران علویین سال ۱۰۳۲ هـ که در ردیف قرانات اناری است یاد نکرده. این در حالی است که به لحاظ احکام نجوم، خصایص برشمرده شده برای قران‌های علویین ۱۰۱۲ و ۱۰۳۲ هـ تفاوت ماهوی ندارند. به دیگر سخن، هر دو قران بالقوه دارای زمینه‌هایی بوده‌اند در جهت انتساب کرامت به شاه، اما در دنیای تاریخ‌نگارانه منشی تنها قران ۱۰۱۲ هـ به دلایلی نامعلوم بر قران ۱۰۳۲ هـ ترجیح داده شده است.^{۳۴}

۳۴. نکته قابل تأمل آن است که ما در پیامدهای قران به صورت عام و قران علویین به طور خاص با گونه‌ای کلی-گویی از سوی منجمان روبرو هستیم؛ برای مثال گنابادی در باب پیامدهای قران مشتری و زحل در مثلثه آتشی اگرچه در مقدمه به ظهور پادشاهی عادل اشاره کرده است که در جای خود از مضمونِ مَقَالَتِ منشی پشتیبانی می‌کند، اما

رویدادهای این دو سال هم چندان راه‌گشا نیست. در هر دو سال، مهم‌ترین وقایع را می‌توان نبرد با عثمانی‌ها دانست. در ۱۰۱۲ هـ فتح تبریز و منطقه آذربایجان و در ۱۰۳۲ هـ فتح عراق روی داده که تا اندازه زیادی صورت وقایع این دو سال را به یکدیگر شبیه کرده است. شاید بتوان راز این فراموشی تعمدی را در تعاقب پُرخطرِ قران ۱۰۳۲ هـ بازجست که در برخی نوشتارهای تنجیمی از جمله تنبیهات‌المنجمین ملامظفر گنابادی به آن اشاره شده است. مطابق با آگاهی‌های این فقره از تنبیهات، مقارنه مشتری و زحل در برج آبی، متضمن «رفعت مردم سَفَله و نقل دولت از طبقه علیا به طبقه سُفلی» بود.^{۳۵} نکته دیگر، نبود قران نحسین ۱۰۰۱ هـ در احکام اناری است. به نظر می‌رسد با توجه به پیش‌بینی قران نحسین سال ۱۰۰۰ هـ اثر اناری، این جابه‌جایی را باید به خلط تواریخ منتسب کرد، و یا به اختلاف محاسبات منجمان در تعیین قران، زیرا برای نمونه، در نقاوة‌الآثار به دفعات به سال‌های ۱۰۰۱ و ۱۰۰۲ هـ در گزارش پیامدهای قران نحسین ۱۰۰۱ هـ تصریح شده است.^{۳۶}

چهارم، حیرت‌انگیز است که منابع معاصر دوران شاه عباس، اشارتی به قران علوین ذیل وقایع ۱۰۱۲ هـ و نه حتی بیرون از آن نکرده‌اند. اگر بخواهیم تصور کنیم که مثلاً افوشته‌ای نظری توجهی به ثبت رویدادهای کیهانی نداشته که البته داشته، عدم ثبت چنین واقعه‌ای مهم در تاریخ عباسی ملاجلال که خود منجم رسمی دربار بوده و عنایت ویژه‌ای به ثبت و ضبط رویدادهای نجومی داشته است، مشکوک و قابل تأمل است.

پنجم، یادکردن منشی از ملاجلال منجم و ملامظفر گنابادی و نقش آنها در این واقعه

در تخصیص بحث در قران علوین در برج قوس که مورد توجه منشی است و همانا قران ۱۰۱۲ هـ در آن رخ می‌دهد، نه تنها به پیامدی مثبت اشاره نمی‌کند بلکه این قطعه مؤید بروز برخی حوادث ناگوار است (نک: ملا مظفر گنابادی، گ ۴ پ و گ ۵ ر). گنابادی در جای دیگری از تنبیهات البته در بحث از قرانات شش کوکب به طور مشخص به سال ۱۰۱۲ اق اشاره کرده است، اما باز هم اشارات او کلی است (گ ۴۸ پ و گ ۴۹ ر).

۳۵. ملا مظفر گنابادی، گ ۱۰ پ.

۳۶. اختلاف در محاسبات محتمل‌تر است؛ برای نمونه می‌توان به مبنای محاسبات قران‌شناختی اشاره کرد. اناری به روشنی مبنای محاسبات را زیج الغ بیگی و زایچه سال قران اعلام کرده است (اناری، گ ۸ ر و گ ۸ پ).

مهم و صرفاً استناد به محاسبات محیی‌الدین اناری است. با توجه به روایت روشنی که از خود ملاجلال و روایت مبهمی که از خود منشی داریم، ملاجلال در ماجرای کناره‌گیری موقت شاه‌عباس از سلطنت در قضیه یوسفی ترکش دوز، نقشی کلیدی داشت. هم‌چنین با توجه به مطالب تاریخ عباسی می‌دانیم ملاجلال که وقایع را تا ۱۰۲۰ هـ ثبت و ضبط کرده است می‌بایست تا این تاریخ زنده و در دربار فعال بوده باشد.^{۳۷} هم‌چنین می‌دانیم ملا گنابادی به‌عنوان منجم دربار، مطابق با آنچه خود در تنبیهات‌المنجمین اشاره کرده در این زمان در دربار فعال بوده است. او خود به سابقه بیست‌وپنج ساله خدمت در دربار اشارتی کرده و این که تنبیهات را در ۱۰۳۱ هـ و بعد از وقفه‌ای طولانی و جهت علاقه شخصی شاه به امر تنجیم نگاشته است.^{۳۸} بنابراین، وی از سال ۱۰۰۶ هـ به‌عنوان منجم در دربار حضور داشت. شاید بتوان این عدم یادکرد را به جوانی گنابادی و در حاشیه‌بودن وی منتسب کرد.

ششم، یاد نکردن منشی از قران‌های نحسین سال ۱۰۰۱ هـ و ۱۰۰۲ هـ در عداد رویدادهای کیهانی دوران حکومت شاه‌عباس است، که البته با توجه به رسمی بودن وقایع-نگاری وی و کوشش برای مبرا کردن این دوره از نحوست قابل درک می‌باشد.^{۳۹} همین رویداد در منابع معاصر تاریخ‌نگارانه، بازتاب قابل توجهی داشته است. در نقاوة‌الآثار از قران زحل و مریخ که در گفتمان نجوم دوره میانه هر دو نحس بودند،^{۴۰} با نام «قران نخستین» (به

۳۷. جلال‌الدین محمد بن عبدالله منجم یزدی معروف به «ملاجلال» در ابتدای دوران حرفه‌ای خویش در خدمت خان احمد گیلانی بود و کتاب تنجیمی خویش را با نام تحفة خانی به گیلانی تقدیم کرده است. برای کسب آگاهی بیشتر درباره ملاجلال و اثر تنجیمی وی نک. دانشنامه جهان اسلام، ذیل «تاریخ عباسی» و ملاجلال‌الدین محمد معروف به جلال رمال یزدی، تحفة خانی.

۳۸. ملا مظفر گنابادی، گ ۲ ر.

۳۹. این سخن به معنای غیررسمی بودن وقایع‌نگاری نقاوة‌الآثار نیست؛ اما نباید از یاد برد که رویکرد تاریخ‌نگارانه افروخته‌ای در ثبت وقایع اجتماعی و طبیعی با رویکرد بسیار رسمی و سیاسی منشی متفاوت است. هم‌چنین جایگاه منشی به‌عنوان مورخ رسمی دربار عباسی در اتخاذ این شیوه تاریخ‌نگارانه قابل تأمل است.

۴۰. «زحل و مریخ نحس‌اند علی‌کل حال، زحل نحس بزرگ و مریخ نحس کوچک» (ابوریحان بیرونی، ۳۵۶).

جای نَحسین) یاد شده که قطعاً ناشی از فساد ضبط است و البته مصحح محترم هم عنایتی به آن نداشته. این قران در برج سرطان سال ۱۰۰۱ هـ روی داده است. از آثار آن سرمایی بود که «کسی از اهل تواریخ و سیر از این نوع سرمایی خبر نداده و از "امتزاج سفلیات و قرانات علویات" به این شدت و برودت هوایی اتفاق نیافتاده».^{۴۱} افوشته‌ای پس از ذکر برخی پیامدهای این سرمای غیرعادی، آن را به قران نحسین در خردادماه یا همان برج سرطان ربط داده است.^{۴۲} این قران در نقاوة‌الآثار همراه با وقایع مربوط به سرکوب فرقه نقطویه و شاهوردی‌خان لُر آمده است که در این مورد آخر به صراحت به سال ۱۰۰۲ هـ اشارت رفته است.^{۴۳} هم‌چنین نویسنده در بررسی پیامدهای قران به صورت مشخص به بهار ۱۰۰۲ هـ نیز اشاره کرده است. با آن که افوشته‌ای پس از ذکر قران نحسین، به تفصیل به عواقب آن پرداخته، اما نه در عالم‌آرای عباسی اشارتی به آن شده است نه در تاریخ عباسی، که بسیار قابل تأمل است؛ زیرا چنان‌که پیش از این گفتیم، اثر نخست مهم‌ترین و کامل‌ترین وقایع-نگاری دوران شاه عباس اول است و دیگری به اعتبار مؤلفش که منجمی مؤثر و ذی‌نفوذ بود، می‌بایست به ثبت آن اقدام می‌کرد.^{۴۴} به نظر می‌رسد جز انگیزه‌های طرح شده برای یاد نکردن از این رویداد پرتعاقب، باید به عدم دقت زمان وقایع‌نگارانه هم گوشه چشمی داشته

۴۱. افوشته‌ای نظنری، ۴۵۵.

۴۲. همو، ۴۵۶.

۴۳. همو، ۵۰۵ و ۵۰۷؛ در خود متن نقاوة‌الآثار هم جابه‌جایی زمانی را درباره وقایع سال ۱۰۰۱ و ۱۰۰۲ هـ می‌بینیم.

۴۴. عدم یادکرد ملا مظفر گنابادی از این قران مهم و نیز وقایع مربوط به نقطویه در تنبیهات، بسیار عجیب می‌نماید، چرا که هم بحث قران یک پدیده نجومی است و اشارت صریح به آن در اثری هم‌چون تنبیهات مورد انتظار است و دیگر آن که وقایع مربوط به نقطویه در زمینه و در پیوند با ایده‌های تنجیمی و کیهانی است که رخ می‌دهند و با وجود آن که تنبیهات اثری از سنخ کتب تاریخی نیست، اما توقع این بود که نویسنده از حیث ستاره‌شناسی به این ماجرا اشاره می‌کرد، هم‌چنان که مثلاً به مرگ شیخ بهایی به دلیل «راجع» شدن مریخ به برج عقرب در ۱۰۳۰ هـ پرداخته است (گ ۲۸۶ پ). شاید این فراموشی تعمدی را بتوان به حساب نقش حاشیه‌ای گنابادی هنگام رخداد این واقعه گذاشت.

باشیم. آنچه این مسأله را توجیه می‌کند، جابه‌جا شدن تاریخ‌نگاری ماجرای سرکوبی نقطویه است در این سه اثر. در نقاوة‌الآثار و عالم‌آرای عباسی سرکوب نقطویه ضمن وقایع سال ۱۰۰۲ هـ گزارش شده است، در حالی که در تاریخ عباسی که طبیعتاً به دلیل جایگاه نویسنده می‌بایست شاهد ثبت دقیق وقایع و توجه خاص به زمان رویدادها باشیم، این رویداد اصولاً مجال روایت نیافته و تنها به صورتی مبهم به قضیه یوسفی ترکش دوز ذیل وقایع سال ۱۰۰۱ هـ اشاره شده است.

هفتم، با آن که منشی به پیامدهای ناگوار قران علویین اشاره کرده، از جمله «خرابی» در سرزمین‌ها و جلای وطن بسیاری از مردمان، اما این پیامدها را به سرزمین‌های غیرمسلمان‌نشین ربط داده است «که مذاهب و ادیان باطله... به تصاریف ایام در آن ممالک انتشار داشت» و نیز دیگر «محال اسلامی» جز ایران. قابل تأمل است که نام آذربایجان در کنار شیروان و گرجستان مسیحی‌نشین آمده است.

هشتم، با آن که این «مقاله» پیش از آغاز سال‌نگاری حکومت شاه عباس آمده است و در پایان آن منشی وعده داده که جزئیات آن را ضمن وقایع و در جای خود به تفصیل بیان کند، اما بررسی رویدادهای سال ۱۰۱۲ هـ در صحیفه دوم که از قضا منشی آن را به دلیل انتخاب سال ترکی و عدم تطبیق آن با سال‌های خورشیدی و هجری در دو بخش مجزا آورده است، نشان می‌دهد که مورخ اصولاً توجهی به قران علویین و پیامدهای آن که این گونه در «مقاله چهارم» برجسته شده است، ندارد. او تنها در بخش دوم بررسی سوانح سال ۱۰۱۲ هـ و ذیل «ذکر آمدن جغال اغلی، سردار لشکر روم به جانب آذربایجان و بی‌نیل مقصود بازگشتن از نخجوان و دیگر قضایای سعادت‌نشان» به اختصار تمام به قران علویین اشاره کرده است: «به حسب تقدیر آسمانی، شهر و مواضع و مزارع قریبه از حلیه آبادانی افتاده، جایی که قابلیت نزول داشته باشد نبود و مهره ارباب تنجیم سلف خصوصاً ملا محیی‌الدین انار و پیازی کرمان در احکام قران علویین که در همین سال وقوع یافت تصریح به فتنه و

آشوب نموده بود، اکثر در آذربایجان به فعل آمده خرابی به نخجوان و بعضی محال راه یافت».^{۴۵}

۴. توجیه اقدامات نامتعارف

آگاهی‌های بر خاسته از زایچه هم‌چنین می‌توانست برخی اقدامات ناروا و نامتعارف حاکم وقت را توجیه کند. گویا این یکی از کارویژه‌های مورخان و منجمان رسمی ایرانی بوده است و نمونه شاخص آن را می‌توان در قضیه قتل صفی میرزا، مهین فرزند شاه عباس اول و ولی عهد او، به روایت میرزا بیگ جنابدی دید. این قتل و موارد مشابه پیامدهای مصیبت‌باری برای صفویه و ایران به همراه داشت و یکی از دلایل افول سیاسی ایران پس از شاه‌عباس دانسته می‌شود.^{۴۶} به‌هررو شاهزاده شایسته جوان در این روایت، قصد جان پدر را داشت و یکی از جلوداران صفی میرزا، شاه را از توطئه می‌آگاهاند و این گمان را منجم رسمی دربار در ذهن شاه مؤکد می‌سازد و به یقین بدل می‌کند: «این خبر نیز مصدق آثار و قرآینی می‌گردد که پادشاه ذی‌فراست به الهام ارباب الدّولة ملهوفون در ایام سابق از سلوک وی مکررا تفرس نموده، بالجمله ملک‌المنجمین مولانا مظفر جنابدی که در مضممار علم نجوم، گوی تفوق از اقران سابق و لاحق ر بوده بود، طالع مولود همایون را استخراج نموده از روی حکم نجوم و احوال سماوی، شمه‌ای از این قضیه ادراک نموده معروض می‌دارد. نواب همایون مکررا اقوال آن افادت‌پناه را از احکام طالع مولود به حکم تجربه امتحان نموده، لابد از مجموع قرآین این قضیه را حمل بر صدق نموده در این باب مرکب اندیشه را در مضممار تفکر عنان داده، گاهی به حبس‌الوقت ابدی وی در قلاع مشهوره ایران، خاطر خطیر قرار

۴۵. اسکندربیک ترکمان، ۶۶۸/۲.

۴۶. مینورسکی و لاکهارت مشهورترین پژوهشگرانی‌اند که انحطاط صفویه را معلول رخدادهای پیش از سقوط اصفهان دانسته‌اند؛ از جمله مسائلی که در میان علل افول صفویه مورد اشاره ایشان قرار گرفته است، تهی بودن دربار از گزینه‌های مناسب جانشینی شاه عباس است (برای آگاهی بیشتر نک: لاکهارت، «فصل دوم» به ویژه ۲۱).

می‌دهد، گاهی به جریان میل کشیدن جهان‌بینش که در غم‌خانه بی‌مرادی، مکفوف‌البصر هم‌نشینِ غصه و الم دایمی باشد و گاهی به قتل که خرمن حیاتش به آتش مکافات احتراق داده ساکن حسرت‌آباد عدم گردد».^{۴۷} اگرچه نمی‌دانیم آیا پیوندی میان جناب‌دی مورخ و جناب‌دی منجم برقرار بوده است یا نه، اما شکل روایت، ضمن یادآوری صورت‌بندی معهود تاریخ‌نگارانه در امر انتساب کرامت به شاه به واسطه اتصاف او به دریافت الهامات غیبی، گزینش سخت‌ترین مجازات بر ضد ولی‌عهد را توجیه می‌کند. در این چارچوب، هر آن‌چه شاه می‌کرد عین حق تلقی می‌شد یا بهتر است گفته شود می‌بایست تلقی می‌شد. اگرچه اکنون، مجالی برای بررسی روایت‌های تاریخی قتل صفی‌میرزا در اختیار نیست، اما هم‌دلی عمومی مورخان دست‌کم در سطح بلاغت که در فرم روایت، گزینش واژگان و چیدمان آنها نمودار می‌شود، قابل تأمل است.^{۴۸} بررسی متون تاریخ‌نگارانه عصر صفوی، نمونه‌های متعدد دیگری از صورت‌بندی تنجیمی تاریخ به دست می‌دهد. البته نباید تمام این موارد را ذیل یک طبقه جای داد، اما گستردگی و پراکندگی این دست از آگاهی‌ها مؤید تسلط گفتمان ستاره‌شناختی زمانه بر حیات و معرفت دوران صفویه است.^{۴۹}

۴۷. جناب‌دی، ۸۵۲؛ ملا مظفر گنابادی در تشبیهات یا شرح بیست باب بیرجندی که هر دو در نجوم و احکام آنند، به این رخداد اشاره نکرده است.

۴۸. برای نمونه می‌توان به یادکرد صفی‌میرزا از سوی همین جناب‌دی اشاره کرد: «شاهزاده والانژاد»، «شاهزاده غیور» و «شاهزاده نادان» که این آخری به وضوح نشان می‌دهد اگر چنان‌چه توطئه‌ای واقعی علیه شاه در کار می‌بود، شاهزاده به دلیل «جهل» با آن همراهی می‌کرد نه آن که خود آغازگر آن باشد. هم‌چنین توجه جناب‌دی به روایت ایران باستانی قتل خسرو پرویز به دست شیرویه و قرار دادن آن به عنوان مدخلی برای ورود به بحث قتل صفی‌میرزا قابل ملاحظه است (نک: جناب‌دی، ۸۵۰).

۴۹. برای نمونه نک: رستم‌الحکماء، ۱۴۱ در باب سقوط اصفهان؛ البته باید در استفاده از آگاهی‌های رستم‌التواریخ که ذیل تاریخ‌نگاری‌های متعارف نمی‌گنجد بسیار محتاط بود. هم‌چنین نک: قاضی احمد قمی، ۴۰۸/۱ در باب قتل شخصی به دست بایزید، شاهزاده عثمانی که به نوبه خویش قابل توجه است، زیرا از یک سو گونه‌ای جبر را هم برای شاهزاده عثمانی و هم برای اتخاذ تصمیم سخت‌بعدی شاه تهماسب‌القاء می‌کند.

۵. بلاغت تنجیمی

یکی دیگر از جنبه‌های تأثیرگذاری پارادایم کیهان‌شناختی بر تاریخ‌نگاری ایران را باید در آن‌چه «بلاغت تنجیمی» نامیده‌ایم جست‌وجو کرد. در اینجا ما از مباحث سیاسی فاصله می‌گیریم و وارد فضای ادب تاریخ‌نگاری و به‌ویژه فرم می‌شویم. رویکرد ما در این بخش، معطوف به نیل به حقیقت یا پژوهش متعارف تاریخی نیست. کوشش ما ناظر به جنبه‌های زیباشناختی متون تاریخ‌نگارانه از حیث کاربست اصطلاح‌شناسی تنجیمی در روایات تاریخی است. اگرچه نباید از اثرات تعمدی و غیرتعمدی استفاده از واژگان تنجیمی در القای معنایی خاص به مخاطب متن غفلت ورزید، شاید بتوان این بخش را در زمینه توجه پژوهشگران روایت تاریخی قرار داد که متن تاریخ‌نگارانه را به‌مثابه متن ادبی می‌نگرند و از روش‌های نقد ادبی برای نقد متون تاریخی بهره می‌گیرند.^{۵۰} دیگر جنبه اهمیت این رویکرد در تاریخ‌نگاری ایرانی زمانی برجسته می‌شود که بدانیم بسیاری از متون تاریخ‌نگارانه محصول رویکرد ادیبانه منشیان و دبیران درباری بوده است که هم‌زمان به تاریخ‌نگاری اشتغال داشتند. بنابراین، توجه به فن^{۵۱} تاریخ‌نگاری ایرانی از زوایای مختلف امری مهم و بایاست که متأسفانه مغفول مانده است.

مورخان با استفاده از آرایه‌های ادبی تشبیه و استعاره، پادشاه و افراد منتسب به او یا موافقان و همراهان او را به اجرام سماوی سعید شبیه می‌ساختند و مخالفانش را در عداد ستارگان نحس یا پراکنده جای می‌دادند. متون تاریخ‌نگارانه ایرانی مملو است از مثال‌های فراوان در این زمینه، و تاریخ‌نگاری صفوی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

۵۰. برای آشنایی بیشتر با این نگرش که به‌ویژه در ۲۰ سال گذشته مورد توجه قرار گرفته است نک: این مجموعه

مقالات ارزشمند: Roberts (ed.), *The History and Narrative Reader*.

تعدادی از این مقالات ترجمه و در قالب کتاب منتشر شده است (رابرتز، به‌ویژه «فصل سوم»).

51. Rhetorics.

جنابدی در روضةالصفویه در وصف ملاقات شاه تهماسب صفوی با همایون، شاهزاده گورکانی، در ابهر، به عبارت پردازی‌های متعدد آمیخته با مفاهیم و اصطلاح‌شناسی کیهانی دست زده است. این بخش از تاریخ او که شامل شرح این رویداد است «گفتار در توجه نواب همایونی به درگاه برگزیده بیچونی و بیان کیفیت "قران نیرین"، یعنی وقوع ملاقات آن دو پادشاه از جانبین» نامیده شده است.^{۵۲} اگرچه به انتخاب این عنوان از سوی خود نویسنده اطمینان نداریم، اما بررسی محتوای خبر تا اندازه زیادی مبین تناظر عنوان و متن است. جنابدی در گزارش خویش با استفاده از استعاره «اجتماع نیرین و قران علویین در آن مجمع سپهر مقام»، پادشاه حامی خود و شاهزاده پناهنده به وی را بررغم تفاوت مذهب به ستارگان سعد و بلندپایه تشبیه کرده است.^{۵۳} هم‌چنین است استعاره‌ای که او برای شاه عباس اول و ولی محمدخان، حاکم ترکستان به‌کار برده است و در اینجا به سیاق مورخان زمانه، همراه با نقل شعری از شعیب جوشقانی از شاعران معاصر: «چون ز گردش‌های چرخ منقلب/ گشت پیدا در بخارانقلاب/ شاه ترکستان ولی‌خان آن که هست/ زیب‌بخش مسند افراسیاب/ رهنمون شد دولت او تا نهاد/ رو به درگاه شه مالک‌رقاب/ شاه عباسی قدر قدرت که هست/ کامران و کام‌بخش و کام‌یاب/ این "قران سعد" را تاریخ جو/ گشتم از اندیشه قدسی خطاب/ ساخت روشن شمع مجلس را و گفت/ ماه شد مهمان بزم آفتاب»؛^{۵۴} یعنی قران

۵۲. جنابدی، ۴۹۲.

۵۳. همو، ۴۹۵؛ در نقل این رویداد در تاریخ عالم‌آرای عباسی به رغم تفاوت سبک نگارش، از عبارت تقریباً مشابه‌ای استفاده شده است: «شاه جنت‌مکان از خرگاه خاص بیرون فرموده ساحت بساط سعادت مناط بارگاه خلافت را به قدم تعظیم پیموده، به آیین بزرگان و رسم کیان با آن پادشاه عالی‌جاه ملاقات فرموده، رسم مُعانقه مهربانانه به جای آورده قران سعدین و اجتماع نیرین دست داد.» (۹۹/۱).

۵۴. همو، ۸۳۴؛ اسکندربیک منشی همین رویداد را به نمطی دیگر، اما مشابه روایت کرده است و از همین شعر شعیب سود برده است. با این تفاوت که جزئیات آن بیشتر و دقیق‌تر است و حتی شامل توضیحی است اصلاحی و پیچیده درباره مصرع آخر یا همان ماده‌تاریخ دیدار: «این مصراع هزار و نوزده است موافق تاریخ توجه او، اما در این وقت که به عز ملاقات فایز گردید، آغاز هزار و بیست شده بود و آن نیز به تعمیمه [= معما گفتن] حاصل است؛ زیرا که مراد از روشن کردن شمع مجلس به عمل تشبیه، تحصیل الف است.» (۸۳۷/۲). بیشتر به نظر می‌رسد که

سعد ماه و خورشید که البته شاعر با ظرافت تمام، مهمان (= ولی محمدخان) را به ماه کوچک و کم‌فروغ و میزبان (= شاه عباس) را به خورشید عظیم و نورانی تشبیه کرده و ضمن آن ماده تاریخ این رخداد را نیز به دست داده است.^{۵۵}

یکی از عرصه‌های مناسب برای کاربرد بلاغت تنجیمی به‌ویژه در ارتباط با ادبیات قران در تاریخ‌نگاری ایرانی، افزون بر گزارش ملاقات‌های رسمی شاه، روایت ازدواج شاه یا شاهزادگان بود، یعنی زمانی که شاه یا فرزندانش با همسرانشان جفت (قران) می‌شدند. واله قزوینی، مورخ نامی عصر صفویه، ازدواج جنید با خدیجه بیگم، خواهر اوزون حسن آق-قویونلو را با کاربست همین ادبیات کیهان‌شناختی روایت کرده است: «و چون قران سعدین زُهره زهرا و مشتری خورشیدسیما در برج سلطنت و شهریاری به وقوع انجامید از اتصال آن دو کوکب سعادت، پرتو درخشنده خورشیدی از افق ولادت طالع گردید».^{۵۶} قابل توجه است که یادآور شویم مشتری از کواکب علوی است و با دیگر ستارگان علوی از جمله مریخ و زحل و خورشید در احکام نجوم ایرانی نرینه به‌شمار می‌رفتند و زهره و قمر مادینه محسوب می‌شدند.^{۵۷} همین روایت را قاضی احمد قمی متقدم با سبکی ساده، اما در چارچوبی مشابه به دست داده بود: «[اوزون حسن] خواهر خود را که در حجله عفت به سر برده بود، و زُهره برج عصمت و صلاح می‌نمود و خدیجه بیگم نام داشت در حباله نکاح آن

اسکندریک خواسته است با این توجیه - تشبیه روشن کردن شمع به «الف» که در حساب جُمَل برابر است با «۱»، هم اشتباه شاعر را موجه کند و هم تاریخ خویش را دقیق جلوه دهد. ابوالحسن قزوینی، نویسنده فوایدالصفویة متأخر به تقلید از این دو تاریخ، از بلاغت تنجیمی مشابهی در روایت این دیدار استفاده کرده است (قزوینی، ۴۳-۴۴).
۵۵. شایان توجه است که واژه «قران» به دفعات در متون تاریخ‌نگارانه و خارج از چارچوب «بلاغت تنجیمی» هم به کار رفته است (برای نمونه‌های آن به ویژه نک: نقاوة الآثار، جاهای متعدد).

۵۶. واله قزوینی، ۴۹.

۵۷. ابوریحان بیرونی، ۳۵۹؛ بررسی احکام نجومی قدیم با رویکردهای جنسیتی بایاست و آگاهی‌های فراوانی در اختیار می‌گذارد (برای برخی سویه‌های جنسی و جنسیتی زُهره در ادبیات فارسی نک: مصفی، ۳۴۷).

باعث فلاح در آورد». ^{۵۸} قابل تأمل است که چگونه می‌شود یک رویداد واحد را با بهره‌جستن از آرایه‌های ادبی یکسان (در اینجا استفاده از بلاغت تنجیمی) به دو گونه متفاوت روایت کرد؟ همین روایت ازدواج جنید را خنجی، مورخ سنی مذهب دربار یعقوب آق‌قویونلو بر نَمَطی دیگر بازسازی کرده است: «[اوزون حسن] مقدم شیخ جنید را به اعزاز تلقی فرموده، نسیم کرامت اجداد از پیراهن وجود او کشیدند و همچو یوسفش در مصر تربیت به عزیزی برگزیدند. اتماما للاکرام به شرف مصاهرش مفتخر ساخته، زلیخای تُتَّقِ عفت و مریم سراپرده عصمت را ... با شیخ‌زاده عقد ازدواج بستند. نظر بدان که با خانواده رفیع بایندرخان را هیچ پادشاهی منیع، طمع کفایت صورت نبندد، چه سُها ^{۵۹} عدیل خورشید نتواند بود و زمین کفو آسمان نباشد... القصّه، شیخ جنید را به شرف آن وصلت، پایه قدر بر اوج عیوق افراشت و به مقارنه آن، زُهره اوج جلال حشمتش درجه‌ای یافت که سعد اکبر ^{۶۰} (=مشری) که شیخ خانقاه ازرق‌پوشان ^{۶۱} است، به سجاده‌کشی او افتخار نمود». ^{۶۲} در روایت بوداق منشی از ازدواج اسماعیل میرزا (شاه اسماعیل دوم) با دختر خانم و شاه نعمت‌الله که در واقع عمه‌زاده‌اش محسوب می‌شد نیز کاربرد بلاغت تنجیمی را به شکلی ممتاز مشاهده می‌کنیم: «به وقتی که طالع سزاوار بود/قران مه و زُهره در کار بود/بیستند ساعت- شناسان عهد/ به هم عقد آن هر دو گوهر به جهد/ و تاریخ سالش در این بوستان/ نشانی همی جستم از دوستان/ نوایی به گوش آمد از بلبل/ که تاریخ عقد است شاخ گلی». ^{۶۳} در

۵۸. قاضی احمد قمی، ۳۵/۱.

۵۹. به معنای «ستاره کوچک»، یکی از سه ستاره دُم دُب اکبر که بسیار سخت دیده می‌شود (برای تفصیل آن نک: مصفی، ذیل «سُها»).

۶۰. پیش از این اشاره کردیم که مشتری در زمینه احکام نجوم، «سعد بزرگ» نامیده می‌شد (برای آگاهی بیشتر نک:

این متون قدیمی: قمی، ۶۰؛ شهردان ابن ابی‌الخیر رازی، ۶۱ به بعد. مصفی، ذیل «مشری»).

۶۱. «خانقاه ازرق‌پوشان» کنایه از آسمان.

۶۲. روزبهان خنجی، ۲۶۰-۲۶۱.

۶۳. بوداق منشی قزوینی، ۲۱۱.

این ابیات که نمی‌دانیم سروده نویسنده است یا شخصی دیگر، سه نکته از حیث موضوع این بخش از جستار ما قابل توجه است: استفاده از استعاره‌ای متضمن تشبیه اسماعیل میرزا و همسرش به ماه و زهره در چارچوب بلاغت تنجیمی؛ تعیین ساعت سعد برای عقد ازدواج در زمینه کاربست آموزه‌های کیهان‌شناختی در حیطه امور دربار؛ ساخت ماده تاریخ رویداد در مصرع آخر که برابر است با ۹۶۱. بررسی متون نمونه‌های متعدد بلاغت تنجیمی در منابع تاریخ‌نگارانه این دوره مؤید آن است که پادشاه زمانه همواره به سعد اکبر یا مشتری تشبیه شده است. مورخان در روایت ازدواج پادشاه هم‌چنین به قران مشتری با اجرام مسعود دیگر نیز نظر داشته‌اند؛ برای نمونه می‌توان به روایت ازدواج هم‌زمان شاه عباس با دو شاهزاده صفوی اشارت داشت، گویا به اجبار مرشدقلی خان استاجلو: «در بهترین ساعتی، آن دو زهره زهرای آسمان سلطنت را با مشتری اوج سعادت عقد کردند».^{۶۴} توجه به این نکته ضرورت دارد که ملازمه زُهره به عنوان «سعد اصغر» با مشتری به مثابه «سعد اکبر» در ادبیات فارسی قدیم رایج بوده است و از آنجا وارد ادبیات تاریخ‌نگارانه شده است.^{۶۵}

انتساب کرامت به شاه وقت از سوی مورخان، پیش از این با ذکر نمونه‌ای شاخص بررسی شد، اما یاری جستن از بلاغت تنجیمی در امر انتساب کرامت را می‌توان از دیگر مراتب آمیختگی تاریخ‌نگاری زمانه با آموزه‌های کیهانی دانست. نویسنده خلد برین در موضعی از روایت وقایع دوران شاه اسماعیل اول از همین شیوه استفاده کرده است. در هنگامه ایران‌گشایی و در محلی به نام ساروقایه^{۶۶} به شاه خبر از خرسی می‌دهند که «به مغاره‌ای خزیده و راهزن طریق آمدوشد مردم آن دیار گردیده» بود. شاه اسماعیل که در این

۶۴. اسکندربیک ترکمان، ۳۸۰/۲.

۶۵. مصفی، ۷۳۹.

۶۶. احتمالاً در حوزه مراغه امروزی. هم‌اکنون روستایی به نام «ساروقیه» در همین منطقه وجود دارد (قس. دهخدا، ذیل سار و غرقان و سار و قورقان).

زمان نوجوانی بود چهارده‌ساله به درغار می‌رود و «آن یادگارِ دب اکبر^{۶۷} و بدشکلِ عفریت- منظر» را با ضربات چوب «به غرقاب فنا کشید». ^{۶۸} سن کم شاه و گلاویزشدن او با خرسی بزرگ که از جهت هیبت و عظمت به «دب اکبر» تشبیه شده است، تصویری فراانسانی از مؤسس سلسله صفویه ارائه می‌کند. ^{۶۹}

درست در نقطه مقابل شیوه‌هایی که در زمینه بلاغت تنجیمی رایج در تاریخ‌نگاری صفویه به کار بسته می‌شد تا تصویری بی‌نقص، مثبت و کرامت‌مند از پادشاهان ترسیم شود، در همین چارچوب، تصویری منحوس و تاریک از مخالفان شاه به دست داده می‌شد. یکی از اصطلاحات متعارف و پربسامد در متون تاریخ‌نگارانه این روزگار «بنات‌النخش» است که به مجموع سه ستاره بر روی دُم صورت دب اکبر و دب اصغر اطلاق می‌شد و به ترتیب «بنات‌النخش کبری» و «بنات‌النخش صغری» نامیده می‌شد و در ادبیات فارسی کنایتی بود از پراکندگی و بیشتر به دشمنان شاه اطلاق می‌شد. ^{۷۰} قاضی احمد قمی در بررسی رویدادهای سال سی‌ام سلطنت شاه تهماسب به لشکرکشی شاهزاده اسماعیل میرزا به ولایات کردستان اشاره می‌کند و گزارشی از نبردهای شاهزاده علیه کردان غارتگر به دست می‌دهد که در این کشمکش «همچون بنات‌النخش از هم پاشیدند و بعضی دیگر اسیر پنجه تقدیر گشتند و اموال و . . . گله و رمه ایشان به دست غازیان درآمد». ^{۷۱} قابل تأمل است که اسکندربیک منشی نیز از همین عبارت برای توصیف وضعیت بغرنج پراکندگی قزلباشان در برابر سپاه اوزبک در نبرد سرنوشت‌ساز جام در ۹۳۵ هـ بهره برده است. این زمانی بود که

۶۷. یکی از صور کواکب که مانند خرسی بزرگ تصویر می‌شد (نک: مصفی، ذیل «دب اکبر»); گویا اشتراک لفظ خرس و هم وجود «بنات‌النخش» در این صورت فلکی، مورخ را به استفاده از این تشبیه ترغیب کرده است. درباره بنات‌النخش توضیحاتی در پائین آورده‌ایم.

۶۸. واله قزوینی، ۹۳.

۶۹. برای تحلیل دقیق‌تر وجوه فراانسانی شاه اسماعیل نک: خلیلی، ۱۴۱-۱۴۸.

۷۰. شهردان ابن ابی‌الخیر رازی، ۵۳۵؛ مصفی، ذیل «بنات»

۷۱. قاضی احمد قمی، ۳۶۲/۱.

ایرانیان پس از انهزام با پایداری شخص شاه تهماسب روحیه خویش باز یافتند و ورق را به سود خویش برگرداندند.^{۷۲}

شاعران و ادیبان در برابر «بنات‌النعش» که نشان پراکنش بود و تفرقه از صورت فلکی پروین که در نجوم و فرهنگ عامه، نماد جمعیت بود وام می‌گرفتند و با بهره جستن از عبارت‌هایی هم‌چون «پروین‌آسا» و «پروین‌صفت» متن خویش را می‌آراستند.^{۷۳} نمونه‌ای از این تعابیر را می‌توان در متون ادیبانه تواریخ عصر صفویه نیز باز جست. افوشته‌ای نظری در ذکر حال هواخواهان شاهزاده حیدر میرزا پس از مرگ شاه تهماسب و قتل وی به دست حامیان اسماعیل میرزا چنین نوشته است: «و چون مقیمان حرم و ضابطان آن سلسله محترم، تسکین آن ماده فاسد را در اهراق خون سلطان حیدر دانستند و رفع این فساد را در کشتن او دیدند، علی‌الفور آن سر که تا غایت شایسته افسر بود از بدن جدا کرده بر بام بردند و به خاک رهگذر افکندند... و از وقوع این صورت، جمعی که پروین‌صفت بر اعتلای رایت آفتاب آیت سلطنت آن حضرت اجتماع و اتفاق نموده، کمال اهتمام به ظهور رسانیدند، مانند بنات‌النعش با خاطر پریشان و حال بی‌سامان متفرق گشته، هر یک به طرفی و هر کدام به گوشه‌ای هم‌چون سُه‌ها مختفی و متواری شدند».^{۷۴}

نتیجه

تاریخ‌نگاری ایرانی، امری مستقل از جریان‌های فکری و ادبی زمانه خویش نیست. بر اساس این فرض کلی، شناخت و فهم درست تاریخ‌نگاری، نیازمند شناخت مبادی فکری و عناصر سازنده آن است که چه بسا در نگاه نخست نتوان ارتباط مستقیمی میان آنها با تاریخ‌نگاری یافت.

۷۲. اسکندربیک ترکمان، ۵۶/۱.

۷۳. برای آگاهی بیشتر نک: مصفی، ۱۰۴، ذیل «پروین».

۷۴. افوشته‌ای نظری، ۲۲-۲۳.

ستاره‌شناسی و در پی آن تنجیم یا اختربینی از مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری به صورت عمومی و تاریخ‌نگاری ایرانی و صفوی به شکل اخص آن است. مورخ، فارغ از وابستگی، تعهد و پیوندهای مذهبی، نگرشی به جهان پیرامون خود دارد که به صورتی تعیین‌کننده در شیوه تاریخ‌نگاری او مؤثر است.

پژوهشگر بر اساس همین ملاحظات کوشید تا برای فهم درست تاریخ‌نگاری ایرانی و در اینجا به‌عنوان یکی از ادوار مهم آن، تاریخ‌نگاری صفویه - ارتباط میان ستاره‌شناسی و تنجیم را با تاریخ‌نگاری و ارسی و مطالعه کند. بر همین مبنا، چند نقطه اتصال مهم شناسایی شد: «قران» چونان یک پدیده طبیعی و چگونگی تفسیر و تعبیر آن از سوی مورخان و جنبه‌ها و پیامدهای بیشتر سیاسی آن مورد توجه قرار گرفت. در این مفهوم، قران، زاپچه و دیگر پدیده‌های ستاره‌شناختی و تنجیمی هم‌چون ابزاری، تاریخ‌نگار درباری را یاری کرده تا حامی خود را چونان شخصیتی مقدس و فراانسانی تصویر کند؛ در این جهت، انتساب کرامات متعدد و اتصاف اوصافی فراطبیعی به حامی - در این جا حاکم یا پادشاه وقت - یکی از مهم‌ترین مضامین تاریخ‌نگاری ایرانی است که در بسیاری موارد مبنایی کیهان‌شناختی دارد. کوشش مورخ در این چارچوب، معطوف به نشان‌دادن یا برجسته‌سازی همراهی کیهان و پدیده‌های کیهانی با پادشاه است. موضوع دیگری که در همین زمینه بررسی شد، ناظر به توجیه رفتارهای نامتعارف پادشاه بر اساس جبر یا تلقی تنجیمی بود، به‌گونه‌ای که زمینه‌ساز توجیه اعمال مخدوم مورخ می‌شد. پسین عرصه مورد مطالعه در این جستار، بلاغت تنجیمی بود؛ تبیین ارتباط ادب تاریخ‌نگارانه با تنجیم در سطح فرم و بلاغت و استفاده‌های غیرادبی از واژگان تنجیمی برای القای معانی خاص به مخاطب، هدف اصلی این بخش بود. با در نظر گرفتن این ملاحظه، تلاش شد تا با بررسی دلایل انتخاب واژگان تنجیمی یا چیدمان آنها، مفاهیم سیاسی یا عقیدتی مستتر در پسِ پشت فرم عیان شود.

کتابشناسی

- ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران، علمی، ۱۳۷۱ ش.
- ابوالحسن قزوینی، فوایدالصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
- ابوریحان بیرونی، التفهیم لأوائل صناعة التنجیم، با تصحیح و مقدمه و شرح و حواشی جلال همایی، تهران، مجلس، ۱۳۱۶-۱۳۱۸ ش.
- ابومعشر بلخی، احکام قرانات ابومعشر بلخی، مؤسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، نسخه خطی ش ۳۳۹۵/۵.
- احمدی، بابک، رساله تاریخ، تهران، مرکز، ۱۳۸۷ ش.
- اسکندریبیک ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر و کتاب‌فروشی تأیید اصفهان، ۱۳۳۴ ش.
- افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله، نقاوة الآثار فی ذکرالاخیار، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰ ش.
- امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم، فتوحات شاهی، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- اناری، محیی‌الدین بن بدرالدین، احکام قرانات محیی‌الدین انار بیازی، مؤسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، نسخه خطی ش ۳۰۶۸.
- بوداق منشی قزوینی، جواهرالانخبار، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۷ ش.
- تقی‌زاده، سید حسن، بیست مقاله فارسی، ترجمه احمد آرام و کاووس جهان‌داری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶ ش.
- تقی‌زاده، سید حسن، مقالات تقی‌زاده (گاه‌شماری در ایران قدیم)، جلد دهم، زیر نظر ایرج افشار، تهران، شکوفان، ۱۳۵۷ ش.
- تنکلو شاه، با مقدمه و تصحیح رحیم رضازاده ملک، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴ ش.
- جعفریان، رسول، ۱۳۹۳، «زایچه‌نامه‌نویسی و طالع‌بینی در تاریخ ما (گزارشی از چند زایچه‌نامه از خاندان مهدی‌قلی خان قمی)»، وبلاگ سایت خیر آنلاین:

جناب‌دلی، میرزا بیگ، روضة‌الصفویه، تصحیح غلام‌رضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸ ش.

خلیلی، نسیم، گفتمان نجات‌بخشی در ایران عصر صفوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
خورشاه بن قباد الحسینی، تاریخ ایلچی نظام‌شاه، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئچی هانهدا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.

رابرتز، جفری، تاریخ و روایت، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.

رستم‌الحکما، محمدهاشم آصف، رستم‌التواریخ، تصحیح میترا مهرآبادی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۲ ش.

روزبهان خنجی، فضل‌الله، تاریخ عالم‌آرای امینی، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.

شاردن، ژان، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس، ۱۳۷۴ ش.
شهمردان ابن ابی‌الخیر رازی، روضة‌المنجمین، تصحیح و تحقیق جلیل اخوان زنجانی، تهران، میراث مکتوب و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲ ش.

عتبی، ابی‌نصر محمد بن عبدالجبار عتبی، تاریخ یمینی، ترجمه ابوالشرف ناصح جرفادقانی، تصحیح جعفر شعار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسین الحسینی القمی، خلاصة‌التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

قمی، ابونصر حسن بن علی، المدخل الی احکام النجوم، مقدمه، تصحیح و تحقیق جلیل اخوان زنجانی، تهران، میراث مکتوب و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

کندی، ادوارد استوارت، پژوهشی در زیج‌های دوره اسلامی، ترجمه محمد باقری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

لاکهارت، لارنس، انقراض سلسله صفویه، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
مصفی، ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.

ملا جلال‌الدین محمد، تحفه خانی، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، نسخه خطی ش ف ۳/۳۰۱۷.

ملا مظفر گنابادی، تنبیهات المنجمین، مؤسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، نسخه خطی ش ۳۱۰۷. میرزا رفیعا، دستورالملوک، به کوشش و تصحیح محمداسماعیل مارچینکوفسکی، ترجمه علی کردآبادی، با مقدمه منصور صفت‌گل، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۵ ش. میرزا سمیعا، تذکره الملوک (با تعلیقات مینورسکی)، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، با حواشی و فهارس و مقدمه و امعان نظر محمد دبیرسیاقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸ ش. میر محمدصادق، سیدسعید، «تاریخ عباسی»، دانشنامه جهان اسلام.

نلینو، کرلو الفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، بهمن، ۱۳۴۹ ش. واله قزوینی، محمدیوسف، ایران در زمان شاه صفوی و شاه عباس دوم، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲.

واله قزوینی، محمدیوسف، خلد برین، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲ ش.

وان در واردن، ب. ل. و کندی، ا. س.، «سال عالم پارسیان»، فرهنگ، ش ۲۰ و ۲۱، صص ۱۵۷-۱۸۸، ۱۳۷۶ ش.

وحید قزوینی، محمدطاهر، تاریخ جهان‌آرای عباسی، تصحیح سیدسعید میرمحمدصادق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

وینتر، ه. ج.، ویتر، «علوم ایران در روزگار صفویان»، تاریخ ایران دوره صفویان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۸۰ ش.

Kennedy, E. S., *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beirut, American University of Beirut, 1983.

Kennedy, E. S., *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, London, Ashgate, 1998.

Pingree, David, *The Thousands of Abu Maashar*, London, The Warburg Institute, 1968.

Roberts, Geoffrey (ed.), *The History and Narrative Reader*, London, Routledge, 2001.

Yamamoto, Keiji and Burnett, Charles, *Abu Maashar on Historical Astrology*, Leiden, Brill, 2000.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۷۱-۱۹۲

نخستین آشنایی مسلمانان شبه‌قاره هند با اندیشه وهابیت^۱

محسن معصومی

استادیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

محمدعلی کاظم بیگی

دانشیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

فرهاد حاجری^۲

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

چکیده

با گسترش جنبش موسوم به جنبش وهابی در جزیره‌العرب، سایر مسلمانان جهان اسلام به این جنبش واکنش نشان دادند و آراء محمد بن عبد الوهاب در بین مسلمانان، مخالفان و موافقانی جدی یافت. به نظر می‌رسد خبر پیدایش این جنبش در همان سال‌های آغازین شکل‌گیری، به گوش مسلمانان شبه‌قاره هند هم رسیده بود. با ورود اندیشه‌های محمد بن عبد الوهاب به شبه‌قاره، برخی از مسلمانان هندی «وهابی» خوانده شدند؛ ولی معنای این اصطلاح، در ابتدا روشن نبود؛ گفته‌اند صفت «وهابی» اتهامی بود که دولت بریتانیا برای مقابله با مخالفان برضد آنها رواج داد. چنان‌که جنبش جهادی سید احمد بریلوی، در نیمه اول قرن سیزدهم در بین انگلیسی‌ها، به‌عنوان حرکتی شناخته شد که درصدد ترویج آراء وهابیان در هند بوده است؛ اما این نظر مقبول مسلمانان نبود. از این رو، چگونگی ورود عقاید جنبش وهابی و آشنایی برخی مسلمانان شبه‌قاره هند با آن، چندان روشن نیست. این مقاله در پی آن است تا با بررسی جنبش سید احمدی بریلوی و نقد دیدگاه‌های مرتبط با آن و هم‌چنین بررسی برخی رویدادهای مهم هم‌زمان، با رویکردی تاریخی، به این سؤال پاسخ دهد که نخستین آگاهی‌ها و آشنایی مسلمانان شبه‌قاره هند با جنبش وهابیت، چگونه و از چه طریق بوده است؟

کلیدواژه‌ها: سید احمد بریلوی، شبه‌قاره هند، فرائضیه، وهابیت در هند.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۵

۲. رایانامه، مسؤول مکاتبات: farhadhajari@yahoo.com

مقدمه

جنبش وهابیت به حرکت اصلاح‌گرانه‌ای اطلاق می‌شود که محمد بن عبد الوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ه/۱۷۰۳-۱۷۹۳م) در درعیّه، یکی از شهرهای کوچک منطقه نجد عربستان، در سال ۱۱۵۸ه/۱۷۴۶م با اتحاد با محمد بن سعود (د ۱۱۷۹ه/۱۷۶۵م)، حاکم محلی آن شهر به‌راه انداخت.^۳ این جنبش را مخالفان وهابیه، وهابیون، وهابی و . . . خواندند تا آن را به‌عنوان مذهبی جدید بشناسانند و باورهایش را تنها منسوب به شخص محمد بن عبد الوهاب منسوب بدانند. به هر رو، اصطلاح وهابیت به‌سرعت رواج یافت و موافقان جنبش و نیز نویسندگان و پژوهشگران به‌گسترده‌گی آن را مورد استفاده قرار دادند.^۴ زرکلی بر آن است که اصطلاح وهابی، که دشمنان این جنبش به کار گرفتند، نزد پژوهشگران اروپایی نیز رواج یافت و برخی از آنها به‌اشتباه این جنبش را مذهبی جدید پنداشتند و در فرهنگ‌نامه‌های جدید اروپایی نیز این معنای نادرست به‌کار گرفته شد. به نوشته او، این افترا به توسط دشمنان ابن عبدالوهاب به‌ویژه عثمانی‌ها دامن زده شد.^۵ طرفداران جنبش محمد بن عبدالوهاب، که از اطلاق وهابیت بر این جنبش ناخرسند بودند^۶ خود را «اهل توحید»، «محمدون» و «موحدون» می‌خواندند.^۷

نخستین بار در نیمه نخست قرن سیزدهم/نوزدهم به علمایی که در هند حرکت جهادی را آغاز کردند و برخی از آنها نیز از حجاز بازگشته بودند، وهابی اطلاق شد. به‌نظر می‌رسد انگلیسی‌ها در اطلاق واژه وهابی به این گروه‌های جهادی، نقش مهمی داشتند. در

۳. ابن غنام، ۸۱-۸۶.

4. *EII*, S.V. "Wahhabiya", 1086; Burckhardt, 2:134.

۵. زرکلی، ۲۵۷/۶.

۶. ابن غنام، ۸۸؛ آلوسی، ۱۰۶.

6. *EII*, S.V., "Wahhabiya", 1086.

با توجه به این که بیشتر پژوهشگران، واژه وهابی و وهابیت را برگزیده‌اند، در این مقاله نیز این عنوان به کار برده شده است.

واقع انگلیسی‌ها برای مبارزه با مخالفان سیاست‌های خود، آنها را به وهابی‌گری متهم می‌کردند؛ با این حال در نیمه دوم قرن سیزدهم/ نوزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم/ بیستم، اندیشه‌های محمد بن عبد الوهاب که در حجاز و برخی دیگر از سرزمین‌های اسلامی شهرت زیادی یافته بود، در هند نیز طرفدارانی داشت. در همین دوره میان علمای مسلمان نجد و هند روابطی برقرار شد که زمینه‌ساز آشنایی بیشتر هندیان با دعوت وهابی گردید؛ اما این که عالمان هندی آشنا با وهابیت، خود پیرو محمد بن عبد الوهاب و وهابی بوده‌اند یا نه، همچنان مورد مناقشه نویسندگان و پژوهشگران است. مقاله حاضر پیش از آن که به دنبال اثبات یا ردّ وهابی بودن برخی از علمای مسلمان هند در آن دوره باشد، قصد دارد فرایند آشنایی این علما را با دعوت محمد بن عبد الوهاب، بررسی کند. در واقع اگر این فرایند به درستی بررسی و مطالعه گردد، موضوع وهابی بودن یا نبودن این علما نیز روشن خواهد شد.

مروری بر پیشینه بحث

درباره موضوع وهابیت در هند، پژوهش‌هایی صورت گرفته است. دو پایان نامه در مقطع کارشناسی ارشد با عناوین بررسی وهابیت و نفوذ آن در شبه قاره هند (ابوالفضل پسندیده، ۱۳۷۴ش) و شیوه‌های نفوذ و گسترش وهابیت در شبه قاره هند (علی اکبر شریفی‌نیا، ۱۳۷۷ش) از این جمله است. از کاستی‌های این هر دو اثر که بسیاری از مطالب ایشان مشابه‌اند اینهاست: بی‌توجهی به زمینه‌های ورود وهابیت به هند و تمرکز بر فعالیت‌های دولت عربستان در این منطقه، اتکا به منابع و پژوهش‌های نامعتبر و عدم مراجعه به منابع اصلی و نگاه غیر تاریخی و صرفاً سیاسی به موضوع وهابیت در هند. بخشی از پایان‌نامه‌ای دیگر با عنوان بررسی سلفی‌گری در شبه قاره هند (حسن منتظری، ۱۳۸۸ش) نیز به بررسی ویژگی‌های فکری و شاخصه‌های اصلی سلفی‌گری در شبه قاره هند پرداخته است. این اثر آراء کلامی و فقهی عالمانی را که گرایش‌های سلفی (به معنای کلی آن و نه تنها وهابیت)

دارند بررسی کرده است. هم‌چنین در فصلی با عنوان «دعوت سلفیگری در هند بین موافقین و مخالفین»، نویسنده با طرح این نظر که تنها علمای اهل حدیث بودند که از دعوت محمد بن عبدالوهاب حمایت کردند، به بررسی آراء عالمان اهل حدیث و آثار آنها در ارتباط با وهابیت پرداخته است. استفاده از منابع کم‌اعتبار و فقدان نگاه تاریخی در این پایان‌نامه نیز دیده می‌شود. در مقاله‌ای با عنوان «شبه قاره هند؛ دیوبندی، بریلویه و رابطه آنها با وهابیت» (مهدی فرمانیان، فصلنامه طلوع، ش ۶، تابستان ۱۳۸۲ش)، مفهوم اصطلاح «وهابیت» در شبه قاره هند بررسی شده است. در این مقاله، دیدگاه‌های فقهی و کلامی برخی از عالمان بزرگ شبه قاره چون شاه ولی‌الله دهلوی مورد مطالعه قرار گرفته و سپس چگونگی تأسیس مدارس دئوبندی، جماعت اسلامی و آراء سید احمد بریلوی، بررسی شده است. بی‌توجهی به زمینه‌های ورود وهابیت به شبه قاره هند و عدم مراجعه به پژوهش‌های معتبر به‌ویژه به مطالعات انگلیسی‌زبان، از کاستی‌های این مقاله است.

مقاله «ریشه‌های ناپیدای وهابیت در هند بریتانیا»^۸ از چارلز الن (مجله سیاست جهانی، ۲۰۰۵م) را نیز می‌توان برای مطالعه پیشینه این پژوهش مفید دانست. این مقاله در واقع گزارشی است از سخنرانی «الن» در سال ۲۰۰۵ در انجمن سلطنتی آسیایی در لندن که به زمینه‌های ورود وهابیت به هند و نگاه مسلمانان شبه قاره هند به این موضوع اشاره دارد.

پژوهش‌هایی که به زبان عربی درباره این موضوع صورت گرفته نیز از اهمیت زیادی برخوردار است؛ از جمله کتاب الدعوة السلفية في شبه القارة الهندية و اثرها في مقاومة الانحرافات الدينية، اثر عبدالوهاب خلیل الرحمن (۷-۱۴۰۶) که به دفاع از حدیث‌گرایی و سلفیگری و نقش این جنبش در مقابله با انحرافات دینی در هند پرداخته است.^۹ برخی از

8. Allen, Charles, *The Hidden Roots of Wahhabism in British India*, World Policy Journal, 22: 2(2005), 87-93.

9. World Policy Journal

۱۰. خلیل الرحمن، مقدمه، ۱-۱۷.

مطالب این کتاب، با موضوع مقاله حاضر مرتبط است. اثر دیگر پایان نامه‌ای است با عنوان *الحركة السلفية في البنغال*، نوشته محمد مصلح الدین (ریاض، ۱۴۱۲) که نویسنده‌اش به دفاع از جنبش وهابیت و نقش آن در مقابله با شرک و بدعت در بنگال پرداخته و معتقد است همه جنبش‌های قرن سیزدهم/نوزدهم در هند متأثر از جنبش محمد بن عبد الوهاب بوده‌اند.^{۱۱} با این حال چگونگی ورود وهابیت به شبه‌قاره هند، در این اثر مغفول مانده است. اما مهم‌ترین و نزدیک‌ترین کتاب به موضوع مقاله حاضر، کتابی است با عنوان *دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب بين مؤيديها و معارضيها في شبه القارة الهندية*، تألیف ابوالمکرم بن عبد الجلیل (المملكة العربية السعودية، ۱۴۲۱هـ). این کتاب برای دفاع از جنبش وهابیت در هند، نوشته شده است. نویسنده به شرح حال کوتاهی از علمای اهل حدیث و مدارس دینی دثوبندیه پرداخته و دیدگاه آنها را درباره وهابیت بیان کرده است.^{۱۲} نویسنده که از تحصیل‌کردگان *جامعة السلفية* شهر بنارس در هند است و به منابع مهمی دسترسی داشته در پی ریشه‌یابی مخالفت‌ها و دشمنی‌ها یا دعوت وهابی برآمده است؛ او نیز چون نویسندگان آثار پیشین، از موضع کلامی و اعتقادی، اصرار دارد تا نشان دهد تمامی اهل حدیث در زمره موافقان جنبش وهابیت بوده‌اند.

نخستین آگاهی‌های عالمان مسلمان هند درباره وهابیت

اخبار مرتبط با جنبش وهابیت ابتدا چگونه به مسلمانان شبه‌قاره هند رسید؟ پاسخ به این پرسش، برای مطالعه اوضاع وهابیت در هند در نیمه اول قرن ۱۹/۱۳م راهگشاست. شواهد و قرائن نشان می‌دهد مسلمانان مکه در نخستین سال‌های دعوت محمد بن عبدالوهاب با اندیشه‌های وی آشنا بوده‌اند؛ از جمله می‌توان به رساله‌ای از شیخ عبد الوهاب بن احمد برکات الشافعی الازهری الطندتاوی به نام *كتاب ردع الضلالة و قمع الجهالة* (۱۱۵۶هـ

۱۱. مصلح الدین، ۴۴-۴۵.

۱۲. ابوالمکرم بن عبد الجلیل، ۳۱-۳۳۱.

۱۷۴۳/م) اشاره کرد که در رد اندیشه‌های محمد بن عبدالوهاب نوشته شد.^{۱۳} این رساله همراه با چند نوشته کوتاه دیگر، در مجموعه‌ای توسط احمد بن علی شافعی بصری معروف به قُبانی، از علمای معروف ضد وهابی در بصره، بازنویسی و گردآوری شد. اهمیت رساله طندتاوی از این جهت است که در مکه در سال‌های آغازین دعوت محمد بن عبد الوهاب نوشته شده است.^{۱۴}

در سال ۱۱۸۵/هـ/۱۷۷۱م ابن عبد الوهاب و امیرعبدالعزیز هدایایی را برای والی مکه ارسال کردند. والی مکه از آنان در خواست کرد، عالم و فقیهی را به مکه بفرستند تا با علما مناظره کند و ماهیت وهابیت را از زبان پیروان آن بشنوند. شخصی که از طرف وهابی‌ها، یا به قول ابن غنام، «اهل توحید»، به مکه فرستاده شد شیخ عبدالعزیز الحصین بود.^{۱۵} در سال ۱۱۹۷/هـ/۱۷۸۳م نیز جمعیتی حدوداً سیصد نفر از وهابیون به حج رفتند.^{۱۶} هم‌چنین در ۱۲۰۴/هـ/۱۷۹۰م شیخ عبدالعزیز الحصین به دعوت شریف مکه برای بار دوم به همراه نوشته‌ای از محمد بن عبد الوهاب به مکه رفت.^{۱۷} پس از مرگ محمد بن عبد الوهاب نیز، در سال ۱۲۱۱/هـ/۱۷۹۶م، برای بار سوم باز هم به درخواست والی مکه گروهی از وهابیون برای مناظره به حجاز رفتند.^{۱۸} رفت‌وآمدهای پیروان محمد بن عبدالوهاب به مکه، در کنار فتح حجاز به توسط وهابیان در سال‌های ۱۲۲۰/هـ/ ۱۸۰۵ و ۱۲۲۱/هـ/ ۱۸۰۶م تردیدی باقی

13. Traboulsi, 378.

۱۴. رساله طندتاوی در پژوهش‌های جدیدی که در ارتباط با تاریخ وهابیت انجام شده مورد توجه محققان این حوزه قرار گرفته است. برای نخستین بار، سامر طرابلسی، نسخه‌ای از این رساله را که در مجموعه نسخ خطی دانشگاه پریستون موجود بوده است، در سال ۲۰۰۲م به چاپ رسانید. متن عربی این رساله ضمیمه مقاله طرابلسی منتشر شده است.

15. Traboulsi, 391-406.

۱۵. ابن غنام، ۱۳۶.

۱۶. همو، ۱۵۸.

۱۷. همو، ۱۷۳-۱۷۵.

۱۸. همو، ۱۹۷-۱۹۸.

نمی‌گذارد که اهالی مکه و حجاز در این سال‌ها به خوبی با این دعوت آشنا بوده‌اند. با توجه به حضور مسلمانان هندی در مکه و دیگر شهرهای حجاز در آن سال‌ها، شکی نیست که اخبار مرتبط با دعوت ابن عبد الوهاب از همان زمان‌ها، به هند رسیده بوده است. نیز چون وهابیان در ۱۲۱۶ هـ/ ۱۸۰۱ م به شهر نجف حمله کرده بودند، مسلمانان هند و به‌ویژه شیعیان نمی‌توانستند در برابر این حمله بی تفاوت باشند.

میرزا ابوطالب خان لندنی، از جمله مسلمانانی بود که در بین سال‌های ۱۲۱۳-۱۲۱۸ هـ/ ۱۷۹۸-۱۸۰۳ م از کلکته به اروپا سفر کرد. او در مسیر سفر خویش، از کربلا و نجف نیز دیدن کرد. وی پس از دو-سه سال اقامت در اروپا به هند بازگشت. او در سفرنامه‌اش از حمله وهابیان به شهرهای شیعیان خبر داده است و از هراس مردم نجف، بصره و شهرهای دیگر از حمله وهابی‌ها سخن گفته است.^{۱۹}

آقا احمد بهبهانی نیز که هم‌زمان با حمله وهابیون در نجف بوده است و چند سال بعد به هند رفته می‌نویسد: «در این اثنا آمدن سپاه ضلالت دستگاه جماعت وهابی عجب شور و فتوری در دل‌های مجاورین انداخت. مدت چهار ماه را در شب‌ها به قلعه مبارکه می‌رفتیم و تا صبح به کشیک و حفاظت مشغول می‌شدیم».^{۲۰}

این شواهد نشان می‌دهد که اخبار جنبش وهابیت در زمان حیات محمد بن عبد الوهاب در نیمه دوم قرن ۱۲ / ۱۸ م، یا حداکثر در اوایل قرن ۱۳ / ۱۹ م، پیش از فتح مکه و مدینه از سوی وهابیون، به شبه قاره هند رسیده بوده است.

۱۹. میرزا ابوطالب خان، ۴۰۸-۴۱۳.

۲۰. بهبهانی، ۲۱۱-۲۱۰/۱.

وهابیت در شبه قاره هند، نیمه نخست سده سیزدهم/دوازدهم

برخی از پژوهشگران انگلیسی، آغاز ورود عقاید وهابیان را به هند با حرکت جهادی سید احمد بریلوی^{۲۱} (۱۲۰۱-۱۲۴۶ه/۱۷۸۶-۱۸۳۱م) مرتبط دانسته‌اند. سر ویلیام ویلسون هانت^{۲۲} (۱۸۴۰-۱۹۰۰م) از ماموران دولت انگلیس در بنگال و نویسنده کتاب مسلمانان هند^{۲۳} از نخستین کسانی بود که به این موضوع پرداخت. هانت که سال‌ها در قسمت‌های شمالی هند به سر برد و به اسناد دولتی هند دسترسی داشت، پیروان حرکت‌های جهادی در هند را «شورشیان»^{۲۴} خوانده و سید احمد بریلوی را پیشوای آنها دانسته است.^{۲۵} به نوشته هانت، سید احمد در ۱۲۳۷ه/۱۸۲۲م به مکه سفر کرد و در ۱۲۴۰ه/۱۸۲۴م به زادگاه خود، رای بریلی^{۲۶} بازگشت و در جمادی الثانی ۱۲۴۲/ اکتبر ۱۸۲۶ در کوهستان‌های مرزی پشاور با تبلیغ علیه سیک‌ها که در پنجاب قدرتشان در حال افزایش بود، مردم را به جهاد فراخواند.^{۲۷} هانت بر این باور است که سید احمد، دانشی سطحی درباره اسلام داشت و تا پیش از سفر به حج، عقایدش چارچوب و نظام خاصی نداشت، اما سفر وی به مکه موجب شد تا باورهای ساده‌انگارانه‌اش استوار و سازماندهی شود. سید احمد برآن بود که شهر

۲۱. سید احمد بریلوی نباید با سید احمد رضا بریلوی (۱۸۵۶-۱۹۲۱م)، بنیان‌گذار مکتب بریلوی اشتباه گرفته شود. برای اطلاع از سید احمد رضا بریلوی نگاه کنید به دانشنامه جهان اسلام، ذیل «بریلوی».

22. Sir William Wilson Hunter

او اصالتاً اهل گلاسکو در اسکاتلند بود و تحصیلاتش در دانشگاه گلاسکو و هم‌چنین در بُن آلمان و پاریس در زمینه ادبیات ساسنکریت بود. هانت از سال ۱۸۶۲م به هند رفت.

23. The Indian Musalmans:

این کتاب در ۱۸۷۱م به چاپ رسید. هانت هم‌چنین برای کتاب فرهنگنامه جغرافیایی سلطنتی هند که از ۱۸۶۹م آغاز به نوشتن آن کرد و تا ۱۸۸۹م ۹ جلد از آن را منتشر کرد، شناخته می‌شود. این فرهنگنامه پس از مرگ او ادامه پیدا کرد و در ۲۶ جلد منتشر شد.

24. Rebel

25. Hunter, 9-12.

26. Ray Braily

27. Ibid, 13-14.

توسط کسانی که افکاری مشابه وی داشتند اصلاح شده است؛ از این رو پس از بازگشت به هند، پیرو متعصب جنبش وهابی شد و به مخالفت با «کافران انگلیسی» پرداخت و به فکر تشکیل حکومت اسلامی در هند افتاد.^{۲۸} «نسولیس»^{۲۹} از همکاران هانتر نیز که مقالاتی در ارتباط با مسلمانان هند در روزنامه تایمز^{۳۰} هند به چاپ رساند و بعدها مجموعه آنها در کتابی با عنوان مسلمانان هند^{۳۱} چاپ شد، درباره محمد بن عبدالوهاب نوشته است: «یک اصلاحگر بود که گرایش به باورهای خاصش، به توسط سید احمد و پیروانش در هند تبلیغ شد...»^{۳۲}. پژوهشگران بعدی نیز گفته‌های هانتر را تکرار کردند. مارگولیوٹ معتقد است که اندیشه‌های وهابی به توسط سید احمد در هند ترویج شد. او در بخشی از مقاله وهابیت در ویرایش اول دائرة المعارف اسلام، به دیدگاه‌های هانتر استناد کرده است.^{۳۳} پیسکس نویسنده مدخل «وهابیه» در ویرایش دوم دائرة المعارف اسلام با احتیاط بیشتری، درباره تأثیرپذیری سید احمد از جنبش وهابیت، گوید وی دیدگاهی شبیه به آموزه‌های وهابیان داشت هرچند تأثیرگذاری وهابیت در هند، نیازمند پژوهش‌های بیشتری است.^{۳۴}

پژوهشگران مسلمان هندی با قاطعیت تمام هر گونه ارتباط سید احمد بریلوی را با جنبش وهابیت رد کرده و آن را اتهامی دانسته‌اند که مخالفان جنبش سید احمد ادعا کرده‌اند.^{۳۵} برای قضاوت درباره درستی نظرات انگلیسی‌ها یا پژوهشگران مسلمان هند، نگاهی گذرا به زندگی و اقدامات سید احمد بریلوی سودمند است.

28. Hunter, 60-63.

ظاهراً در اسناد و گزارش‌های دولتی نیز، از کسانی چون سید احمد بریلوی با عنوان وهابی یاد کرده‌اند؛ برای نمونه نک: توضیحی که هانتر در پاورقی شماره ۲ در صفحه ۱۸ کتابش ارائه داده است.

29. Nassau Lees

30. Tims

31. Indian Musalmans

32. Lees, 9.

33. *EI*, S.V., "Wahhabiya", 1089.

34. *Ibid*, 49.

سید احمد در صفر ۱۲۰۱/۱۷۸۶م در رای بریلی، به دنیا آمد. برخی از نیاکان وی از عالمانی چون شیخ احمد سر هندی (۹۷۱-۱۰۳۴ه/۱۵۶۴-۱۶۲۲م) و شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ه/۱۷۰۳-۱۷۶۳م) دانش‌های دینی را فراگرفته بودند؛ پدر بزرگ سید احمد، محمد بن نور بن محمد هادی (د ۱۱۴۸ه/۱۷۳۶م)، مدتی در خدمت اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ه/۱۶۵۸-۱۷۰۷م) به امور دیوانی مشغول بود. گرایش‌های ضد شیعی و تعصبات دینی و توجه به جهاد را از ویژگی‌های مثبت این خانواده دانسته‌اند.^{۳۶} سید احمد دوران کودکی و نوجوانی را در زادگاهش گذراند و بعدها به لکهنو و سپس در سال ۱۲۲۲-۱۸۰۷ه/م به دهلی سفر کرد. در دهلی از آموزش‌های عبدالعزیز بن شاه ولی الله دهلوی و عبدالقادر دهلوی بهره برد. شوق به جهاد موجب شد تا در ایام جوانی به کارهای نظامی بپردازد.^{۳۷} سید احمد پس از سفر به شهرهای شمالی هند، برای زدودن بدعت‌هایی که از طریق هندوان در عقاید مسلمانان رسوخ کرده بود، احساس تکلیف کرد؛ برای نمونه، منابع از ازدواج دوم او با زنی بیوه خبر داده‌اند که با نیت مخالفت با سنت هندیان مبنی بر ممنوعیت ازدواج مجدد زنان بیوه، صورت گرفت.^{۳۸} بریلوی با سفر به مناطق مختلف شمال هند و دعوت مردم به جهاد و عمل به سنت و دوری از بدعت‌ها، یاران زیادی را بر خویش گرد آورد.^{۳۹} محمد اسماعیل دهلوی، نوه شاه ولی الله، و مولوی عبدالحی از جمله اشخاص تأثیرگذاری بودند که به او پیوستند، هم‌چنین گروه‌هایی از شهرهای مختلف هند چون سهارنپور، رامپور و بریلی به حرکت سید احمد پیوستند.^{۴۰}

EI2, S.V., "Karamat Ali", 626.

۳۶. رشید الحسنی الندوی، ۵۵-۶۲.

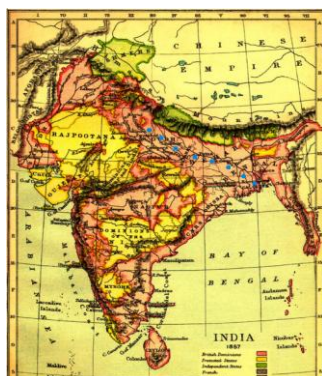
۳۷. اکبرآبادی، ۱۲-۱۸؛ حسنی، ۲۸/۷-۳۰.

۳۸. اکبرآبادی، ۴۳-۴۵.

۳۹. حسنی، ۳۰/۷-۳۱.

۴۰. اکبرآبادی، ۵۶-۵۹.

سید احمد تصمیم گرفت پیش از پرداختن به فریضه جهاد در هند، به حج برود. او سفرش را از رای بریلی به همراه جمعیتی چهارصد نفره در شوال سال ۱۲۳۸/۱۸۲۳م آغاز کرد و با گذر از شهرهای مهم در کنار رود گنگ، هم‌چون الله‌آباد، میرزاپور، بنارس و غازی-پور، به کلکته رفت. در مسیر سفر افراد دیگری نیز به کاروان او پیوستند و شمار همراهانش به حدود هفتصد و پنجاه نفر رسید.^{۴۱} بریلوی و همراهان وی مدتی در مالابار، در جنوب هند اقامت گزیدند و سپس به بندر ماکلا و عدن در یمن وارد شدند و از آنجا راهی جدّه و سپس مکه شدند. کاروان سید احمد و یاران هندی‌اش در ۲۸ شعبان ۱۲۳۸/۱۸۲۳م وارد مکه شدند.^{۴۲} آنها تا نیمه صفر سال بعد، یعنی ۱۲۳۹/۱۸۲۳م در مکه ماندند و سپس به مدینه رفتند. کاروان سید احمد حدود هفت ماه، تا رمضان ۱۲۳۹/۱۸۲۴م در مدینه بود و پس از آن به مکه برگشت تا ذی‌قعد ۱۲۳۹/۱۸۲۴م در آن شهر حضور داشت و سپس برای بازگشت به هند، راهی جدّه شد.^{۴۳}



شکل شماره ۱: مسیر حج سید احمد، از رای بریلی تا کلکته: نشانه‌های آبی رنگ (Historical Maps of India)

۴۱. همان، ۶۲-۷۷؛ حسنی، ۳۱/۷.

۴۲. همان، ۹۲؛ نویسنده تاریخ رسیدن به مکه را ۱۲۳۷هـ نوشته است که این موضوع اشتباه است، چرا که او آغاز سفرشان را ۱۲۳۷هـ ذکر کرده بود.

۴۳. همان، ۹۷-۱۰۹.

هانتر معتقد است که شباهت‌های اندیشه‌های سید احمد با وهابیان، موجب اخراج وی و همراهانش از مکه شد.^{۴۴} اما سید محمدعلی اکبرآبادی که در این سفر، همراه سید احمد بود از همکاری وی با والیان مکه سخن گفته است. اکبرآبادی با احترام به سلاطین عثمانی، اظهار داشته که در مسجدالحرام پای منبر عالمانی نشسته‌اند که منصوب حاکم شهر بوده‌اند. از اینها گذشته، کاروان بریلوی برای سفر از مکه به مدینه، شترانی را از حاکم شهر کرایه کردند.^{۴۵} حضور قافله سید احمد در حجاز، توجه مردم را به خود جلب کرده بود.^{۴۶} این کاروان برای اداره امور خود، نیازمند همکاری با حاکم شهر بوده است.^{۴۷}

در دوره حضور سید احمد در حجاز، دولت اول سعودی- وهابی به‌توسط سپاه عثمانی از بین رفته بود و بسیاری از وهابیون به مصر تبعید شده بودند. با این حال عمده فعالیت سعودی‌ها در محدوده بلاد نجد و شهرهای اطراف ریاض متمرکز شده بود. مهم‌ترین فعالیت ترکی بن عبداللّه، امیر سعودی، درگیری با نیروهای عثمانی و فتح برخی از شهرهای اطراف ریاض و بیعت گرفتن از اهالی آن بود.^{۴۸}



شکل شماره ۲: حضور کاروان سید احمد بریلوی (علامت قرمز) در حجاز، هم‌زمان با موقعیت سعودی‌ها (علامت آبی) در شبه جزیره (googlemap).

44. Hunter, 60-63.

۴۵. همان، ۹۵-۹۸.

۴۶. همان، ۹۸.

۴۷. همان، ۱۰۳.

۴۸. ابن بشر، ۲/ ۲۴-۳۶؛ موجانی، اسناد شماره ۸۳، ۷۵، ۸۵ و ۴۹۴-۵۳۰.

از این رو بعید است که سید احمد و همراهان وی، از جنبش وهابیت آگاهی نداشته باشند. با این حال عدم اشاره اکبرآبادی به جنبش وهابیت، شاید به سبب فضای نامناسبی بود که پس از شکست و اخراج وهابیون از حجاز، در مکه و مدینه بر ضد آنها ایجاد شده بود. سید احمد، بیش از تأثیرپذیری جنبش وهابیت در جزیره العرب، متأثر از اندیشه‌های استادان خویش و نیز محیط هند بود. او پیش از سفر به مکه، تصمیم گرفته بود به جهاد بپردازد و با بدعت‌ها مبارزه کند. بنابراین، نوشته‌های هانتر و برخی دیگر از پژوهشگران انگلیسی درباره تأثیرپذیری وی از وهابیان، چندان درست نیست.

بریلوی پس از خروج از جده و بازگشت به هند، در ۱۲۳۹هـ/ ۱۸۲۴م، مدتی در بمبئی اقامت گزید و عده‌ای با او بیعت کردند. سید احمد پس از آن به کلکته رفت و چند ماهی را در آن شهر ماند و به تبلیغ پرداخت.^{۴۹} او پس از بازگشت از حج، حدود دو سال به گردآوری نیرو و سپاه و اسلحه مشغول بود؛^{۵۰} سپس همراه با یارانش، در سال ۱۲۴۱هـ/ ۱۸۲۶م به سمت ایالت پنجاب رفت و با سیک‌های آن منطقه، که از قرن ۱۲هـ/ ۱۸م حکومت قدرتمندی را تشکیل داده بودند، جنگید و توانست اداره آن منطقه را به دست بگیرد و برای اجرای احکام اسلامی در آنجا تلاش کند.^{۵۱} جنگ بین سید احمد و سیک‌ها تا چند سال بعد ادامه یافت و سرانجام سید احمد و بسیاری از یارانش در نبرد «بالاکوت»، در منطقه‌ای کوهستانی در پنجاب، در ۱۲۴۶هـ/ ۱۸۳۱م کشته شدند.^{۵۲} پس از شکست سید احمد، دو تن از کسانی که با او بیعت کرده بودند، یعنی ولایت علی صادق پوری (د ۱۲۶۹هـ/ ۱۸۵۲م) و عنایت علی

۴۹. اکبرآبادی، ۱۱۱.

۵۰. همو، ۱۱۷.

۵۱. هاردی، ۳۶؛ حسنی، ۳۰/۷-۳۱.

۵۲. حسنی، ۳۲/۷.

(د ۱۲۷۳/هـ/ ۱۸۵۷م) اندیشه‌های وی را پی گرفته مبارزه را ادامه دادند^{۵۳} و دولت انگلیس تا سال‌ها بعد با پیروان این جنبش درگیر بود.

یاران نزدیک بریلوی چون محمد اسماعیل دهلوی و مولانا عبدالحی آثاری درباره سیره او نگاشتند. یکی از یاران نزدیک او اسماعیل دهلوی، نوه شاه ولی الله دهلوی بود که همراه وی به سفر حجاز رفت و پس از بازگشت، در نبرد بالاکوت کشته شد. او نیز چون سید احمد به وهابیت متهم شد.^{۵۴} او در دو اثر خویش به نام صراط مستقیم (به فارسی) و تقویة الایمان (به اردو)، به تبیین آراء خویش و بریلوی پرداخته است. آراء وی در تقویة الایمان، در باره بدعت و شرک و نیز آداب و رسوم شیعیان، شباهت زیادی به اندیشه‌های وهابیان دارد.^{۵۵} ندوی که کتاب تقویة الایمان شیخ اسماعیل دهلوی را با کتاب التوحید محمد بن عبدالوهاب مقایسه کرده معتقد است، همان گونه که مدعیان دین‌داری در میان عرب و عجم نظر مثبت به کتاب ابن عبدالوهاب نداشتند، از کتاب تقویة الایمان شیخ اسماعیل دهلوی نیز در مجالس هند بدگویی می‌شده است.^{۵۶} اما در کتاب صراط مستقیم^{۵۷} که براساس اقوال و رفتار سید احمد نوشته شده است، بیشتر سخن از حب و عشق و ایمان الهی و اطاعت از خداوند است. او سید احمد را با اوصاف «رهنمای طریق استقامت، سداد^{۵۸} مظهر انوار نبوی، منبع آثار مصطفوی، مقتدای اصحاب شریعت، پیشوای ارباب طریقت و...» وصف کرده است.^{۵۹} لزوم پیروی از سنت و دوری از بدعت و

۵۳. حسنی، ۳۵۲ و ۵۳۹-۵۴۰.

۵۴. همو، ۵۸-۶۲؛ صدیق حسن خان قنوجی، ۱۹۹۹، ۲۴۵-۲۴۶.

۵۵. دهلوی، اسماعیل، ۲۰-۲۸، ۱۰۹-۱۱۰؛ حسنی، ۶۰/۷.

۵۶. الندوی، ۱۳۵.

۵۷. از این کتاب ظاهراً نسخه‌های خطی متفاوتی وجود دارد؛ نسخه موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تنها نسخه در دسترس در ایران، مستند ما بوده است.

۵۸. درستی، استواری و پایداری.

۵۹. دهلوی، اسماعیل، ۳.

مشرکان صوفی و بدعت‌های رافضی و نقد رسوم هند و بحث در باب اهمیت جهاد، از دیگر موضوعات کتاب است.^{۶۰} او بیشتر بلاد هند را دارالحرب دانسته است،^{۶۱} موضوعی که مسلمانان در باره آن اختلاف داشتند؛ در واقع مسلمین که با انگلیسی‌ها دشمن بودند، هند را دار الحرب می‌دانستند؛ هم‌چنین او سید احمد را از ملازمان شیخ عبدالعزیز دهلوی دانسته که در طریقه نقشبندیه «به شرف بیعت حاصل شد».^{۶۲}

هرچند شباهت‌های زیادی میان آراء اسماعیل دهلوی، با ابن عبد الوهاب دیده می‌شود، اما او را متأثر از جنبش وهابی دانستن چندان درست نیست و نیازمند شواهد و اسناد متقن‌تری است.^{۶۳} اسماعیل دهلوی بیش از هر چیز پیرو اندیشه‌های حدیث‌گرایانه عالمان شبه‌قاره هند و اجداد خود، بود. ظاهراً کتاب صراط مستقیم برای اهالی حجاز، به‌توسط عبدالحی از ملازمان سید احمد، در زمانی که در سفر حجاز بودند، به عربی ترجمه شد.^{۶۴} با وجود شباهت‌های آراء پیروان جنبش بریلوی با جنبش وهابی، پیروان سید احمد چون اکبرآبادی و اسماعیل دهلوی، بارها در تأیید اعتقادات و روش‌های طریقت‌های صوفیانه چون نقشبندیه، چشتیه و قادریه سخن گفته‌اند که می‌تواند دلیل دیگری بر تأثیرناپذیری آنها از اندیشه‌های وهابیان که دشمنی سختی با صوفیان داشتند، باشد.

۶۰. دهلوی، اسماعیل، ۱۰۰، ۱۳۰، ۱۴۶ و ۱۵۳.

۶۱. همو، ۲۰۶.

۶۲. همو، ۳۴۵-۳۴۶.

۶۳. فتح‌الله مجتبابی معتقد است که «سید احمد از افکار وهابیان حجاز متأثر بود و سعی داشت که اصلاح و تصفیه اسلام را در هندوستان بر طبق اصول وهابی انجام دهد...»، نک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل «اسلام»، ۵۷۷.

۶۴. حسنی، ۲۵۵/۷؛ ما دسترسی به ترجمه این کتاب نداشتیم و تنها به گفته حسنی، نویسنده نزّه الخواطر اعتماد کرده‌ایم.

برای بررسی بیشتر بحث آغاز ورود وهابیت به هند و اثبات عدم ارتباط میان وهابیت و بریلوی، پرداختن به جنبش فرائضیه و تیتومیر در بنگال که هم‌زمان با جنبش بریلوی فعال بودند، سودمند است.

حاجی شریعت‌الله (۱۱۹۵-۱۲۵۶ه/۱۷۸۱-۱۸۴۰م)، رهبر نهضت فرائضی، در روستایی از منطقه فریدپور، در بنگال شرقی (بنگلادش کنونی) به دنیا آمد. او پس از آموختن علوم دینی از سال ۱۲۱۳ه/ ۱۷۹۹م به مکه رفت و در ۱۲۳۳ه/ ۱۸۱۸م به بنگال بازگشت. شریعت‌الله پس از دومین سفر خود به حج در سال ۱۲۳۶ه/ ۱۸۲۱م، به تبلیغ عقاید خود پرداخت.^{۶۵} گفته شده که وی در مکه شاگرد عالمی شافعی بود. تاریخ بازگشت او را به بنگال در سال‌های ۱۲۲۲ه/ ۱۸۰۷م، ۱۲۳۷ه/ ۱۸۲۲م یا ۱۲۴۴ه/ ۱۸۲۸م ذکر کرده‌اند.^{۶۶} وی رهبر جنبشی مذهبی و اجتماعی بود که در بنگال، بر مبارزه با زمینداران و اجرای فرائض دینی تأکید داشت. یکی از اصلی‌ترین انگیزه‌های حاجی شریعت‌الله در کنار جدوجهد برای اجرای فرائض دینی، امور اقتصادی و توجه دولت انگلیس به هندوها و وجود فقر در میان روستاییان مسلمان در مناطق شرقی بنگال بود.^{۶۷} هاردی معتقد است که اگر چه بر اساس اعتقادات فرائضی‌ها، بنگال دارالحرب بود، اما حاجی شریعت‌الله مردم را به جهاد علیه انگلیسی‌ها دعوت نکرد.^{۶۸}

راه حاجی شریعت‌الله را فرزندش دودومیان (۱۲۳۴-۱۲۷۹ه/ ۱۸۱۹-۱۸۶۲م) ادامه داد. او بارها در سال‌های ۱۲۵۴ه/ ۱۸۳۸م، ۱۲۵۷ه/ ۱۸۴۱م و ۱۲۶۰ه/ ۱۸۴۴م به قتل و غارت متهم گردید، اما هر بار از این اتهامات تبرئه شد؛ با این حال در سال ۱۲۶۳ه/ ۱۸۴۷م

65. Hardy, 55; Jain, 60.

66. *EI2*, S.V., "Fara'idiyya", 783.

تفاوت‌هایی بین نظر نویسنده مدخل فرائضیه در دائرة المعارف اسلام با نظر هاردی درباره ماهیت این جنبش وجود دارد:

67. *EI2*, S.V., "Fara'idiyya", 783; Hardy, 55-56.

68. Hardy, 56.

دودومیان و سی نفر از یارانش در فریدپور، به اتهام آتش زدن کارخانه‌ای، مجرم شناخته شدند. دودومیان بعدها با تعیین جانشینانی در مناطق مختلف، اهداف خود را دنبال کرد.^{۶۹}

تیتومیر، تیتومیان یا سید میر نثار علی (۱۱۹۶-۱۲۴۷/هـ/۱۷۸۲-۱۸۳۱م)، مسلمان و مبارز ضد استعمار و رهبر جنبش‌های دهقانی در بنگال نیز از دیگر چهره‌های برجسته و از همفکران بریلوی بود. تیتومیر به‌عنوان مرید سید احمد بریلوی عقاید او را در منطقه بنگال تبلیغ می‌کرد.^{۷۰} تیتومیر با سید احمد بریلوی در مکه ملاقات کرد و سید احمد، او را با طریقه محمدیه (وهابیت)^{۷۱} که متأثر از آرای ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب بود، آشنا کرد. تیتومیر در ۱۲۴۲/هـ/۱۸۲۷م، پس از بازگشت به بنگال، با شعار احیای عقاید اسلامی و مبارزه با بدعت و شرک و توسل، مشغول فعالیت‌های مذهبی شد. حوزه فعالیت او عمدتاً در بنگال غربی بود. او دهقانان را به قیام برضد ظلم زمین‌داران هندو و مسلمان و استعمارگران برانگیخت. وی سرانجام در ۱۲۷۷/هـ/۱۸۳۱م به‌دست نیروهای کمپانی هند شرقی همراه با یارانش کشته شد. حرکت تیتومیر، از نظر هاردی خشن‌ترین جنبش در میان مسلمانان بنگال بود.^{۷۲}

بدین ترتیب در نیمه اول قرن سیزدهم/نوزدهم، سه جنبش مهم و تقریباً هم‌زمان در هند فعال بودند: سید احمد بریلوی در مناطق شمال غربی هند، تیتومیر در بنگال غربی و حاجی شریعت‌الله در بنگال شرقی. اما چرا از میان این سه رهبر، سید احمد بریلوی به عنوان پیشرو جنبش وهابیت در شبه قاره هند، شناخته شده است؟ حال آن که حاجی شریعت‌الله حدود ۲۰ سال، آن هم در سال‌هایی که وهابیان، بر مکه مسلط شده بودند در

69. Ibid, 56-57.

70. *EII*, S.V., "Wahhabiya", 1089.

۷۱. منابعی که به نقل از آنها درباره تیتومیر سخن گفته‌ایم، پذیرفته‌اند که سید احمد متأثر از وهابیت بوده و از این رو گفته‌اند که تیتومیر هم به واسطه سید احمد با طریقه محمدیه یا وهابیه آشنا شد. این موضوع جای بحث دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

72. *EI2*, S.V., "Titu Mir", 550; Hardy, 57.

مکه بود. به نوشته هانتز که در سال ۱۲۸۷هـ/۱۸۷۰م از مناطق شرقی بنگال و دلتای رود گنگ دیدن کرده است، به مسلمانان مبارز منطقه، بیشتر فرائضی اطلاق می‌شده تا وهابی.^{۷۳} به نظر هانتز سال گذشته، وهابی‌های شمال هند با فرائضی‌های بخش‌های پایین بنگال، در کنار یکدیگر مشغول مبارزه بوده‌اند.^{۷۴} اشارات هانتز به روشنی نشان می‌دهد که جنبش فرائضی از همان ابتدا (یعنی شروع جنبش توسط شریعت‌الله)، به عنوان جنبشی متأثر از حرکت محمد بن عبدالوهاب، شناخته نمی‌شده است و هموطنان وی نیز این جنبش را وهابی نمی‌دانسته‌اند؛ از نظر آنها تنها سید احمد و یارانش وهابی بوده‌اند. با این حال یکی دیگر از همکاران هانتز، یعنی نسولیس، در ۱۸۷۱م در مقاله‌ای در روزنامه تایمز هند،^{۷۵} نوشت: محمد بن عبدالوهاب کسی بود که در عربستان بر سلطان شورید. او اصلاح‌گری بود که باورهایش به وسیله سید احمد و یارانش حدود ۴۰ سال پیش به هند راه یافت، و از آن پس، مپلاها،^{۷۶} فرائضی‌ها، تیتومیان‌ها با عنوان کلی، وهابی شناخته می‌شوند که بیشتر آنها در بنگال رشد کرده و خشونت زیادی را به وجود آورده‌اند.^{۷۷} لیس، هانتز را به دلیل این که هر مسلمان اهل جهاد و مبارزه را وهابی خوانده، مورد انتقاد قرار داده است.^{۷۸} اختلاف نظر میان هانتز و لیس، پرده از حقیقتی مهم برمی‌دارد. کسانی که سید احمد را تنها به علت دو سال حضور در مکه، آن هم در زمانی که جنبش وهابیت از حجاز فاصله گرفته بود، عامل ورود و تبلیغ اندیشه‌های وهابی به هند دانسته‌اند، درباره حاجی شریعت‌الله و تأثیرپذیری وی از جنبش وهابیت، سخنی نگفته‌اند. از طرفی هانتز پس از

73. Hunter, 99.

74. Ibid, 100.

۷۵. این روزنامه در ۳ نوامبر ۱۸۳۸م به زبان انگلیسی در هند تأسیس شد.

76. Moplahs

«مپلا» یا «مپلا»، در زبان محلی به معنی داماد و اصطلاحی است که برگروهی از مسلمانان هند اطلاق می‌شود،

نک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل «اسلام»، ۵۶۴.

77. Lees, 9.

78. Ibid, 14.

گذشت چندین سال از آغاز جنبش‌های بریلوی و فرائضی، از تمایز میان فرائضی و وهابی سخن گفته است، اما لیس همه را با عنوان کلی وهابی می‌شناساند.

سیاست انگلیسی‌ها در رویارویی و برخورد با جنبش‌های اسلامی متفاوت بود. به نوشته هانتز در بین سال‌های ۱۲۱۸-۱۲۲۴ه/ ۱۸۰۳-۱۸۰۹م وهابی‌های جزیره العرب در خلیج فارس با انگلیسی‌ها درگیر بودند.^{۷۹} نیز دولت انگلیس، نگران بود که مسلمانان مناطق مختلف جهان اسلام، به‌واسطه سفر حج، از دعوت وهابی‌ها، متأثر شوند؛ از این رو سیاست‌هایی را برای نظارت بیشتر بر راه‌های حج اعمال می‌کرد. به نظر می‌رسد انگلیسی‌ها تنها جنبش‌هایی را وهابی می‌خواندند که با سیاست‌های آنها مخالف بودند؛ هر چند که پیروان همه این جنبش‌ها اعتقاداتی شبیه هم و مشابه اعتقادات وهابیان داشتند.^{۸۰} از این رو شکی نیست که اطلاق اصطلاح وهابی بر جنبش‌های اسلامی، بیش از آن‌که بیان‌کننده واقعیت و ماهیت این جنبش‌ها باشد، کاربردی سیاسی داشته است. اطلاق وهابی به گروه‌های جهادی، علاوه بر شمال هند و بنگال، ظاهراً در جاهای دیگر هم مرسوم بود. هانتز که پنجاب را مقر اصلی شورشیان دانسته معتقد است که فعالیت آنها تنها به پنجاب محدود نیست و حدود سی سال پیش، یکی از همکارانش، او را از فعالیت گروهی از وهابیان در حیدرآباد دکن آگاه کرده بوده است.^{۸۱}

نتیجه

با توجه به شهرت آراء و عقاید محمد بن عبدالوهاب و جنبش وی در حجاز و به‌ویژه در مکه، در سال‌های آغازین شکل‌گیری دعوت وی، به نظر می‌رسد مسلمانان سایر بلاد

79. Hunter, 59.

۸۰. گفتنی است که انگلستان در آن سال‌ها در تمامی مناطق تحت نفوذ خود، خلیج فارس و دریای سرخ و هند و ... نمایندگی‌هایی داشت که همه آنها با یکدیگر در ارتباط بودند.

81. Ibid, 42.

اسلامی از جمله شبه قاره هند به واسطه حضورشان در شهرهای حجاز، به‌ویژه در موسم حج، از دعوت وهابی در نیمه دوم قرن ۱۸/۱۲ م آگاهی یافته بودند. با آغاز قرن ۱۹/۱۳ م و شروع حرکت‌های جهادی در هند، که اغلب به‌هدف مخالفت با سیاست‌های دولت انگلیس به‌راه افتاده بود، توجه انگلیسی‌ها به جنبش‌های جهادی معطوف شد. انگلیسی‌ها که نگران بودند حضور مسلمانان جهادگرای هندی در موسم حج، فرصتی را برای آنها فراهم سازد تا با دعوت وهابی و اندیشه‌های وهابیان، آشنا شوند، با اطلاق اتهام «وهابی» به برخی از مسلمانان هندی، از جمله سید احمد بریلوی، به مقابله با آنها پرداختند. در واقع وهابی خواندن برخی از مسلمانان هندی بیش از آن‌که از ماهیت عقاید آنها خبر دهد، نشان‌دهنده مخالفت رهبران این جنبش‌ها با حضور انگلیسی‌ها در هند بود. فعالیت‌های انگلیسی‌ها برضد این جنبش‌ها موجب شده که واژه «وهابی» در شبه قاره از همان سال‌های آغازین، معنایی منفی از فعالیت‌ها و عقاید این گروه، به ذهن متبادر کند. به‌نظر می‌رسد ترویج اصطلاح «وهابی» زمینه‌ای شد برای این موضوع تا مسلمانان و برخی عالمان دینی در هند، در دهه‌های بعد در جست‌وجوی شناخت بیشتری از آراء محمد بن عبدالوهاب برآیند. از این رو در نیمه دوم قرن ۱۹/۱۳ م و نیمه اول قرن ۲۰ / ۱۴ م آثاری در دفاع از آراء وهابیان نوشته شد و میان علمای مسلمان نجد و هند روابطی برقرار شد.

کتابشناسی

- آلوسی، محمود شکری، تاریخ نجد، تحقیق محمد بهجة الاثری، قاهرة، ۱۳۴۳هـ/۱۹۲۵م.
- ابن غنام، تاریخ نجد، تحقیق ناصر الدین اسد، دارالشروق، ۱۴۱۵هـ/۱۹۹۴م.
- ابن بشر، عنوان المجد فی تاریخ النجد، ریاض، مطبوعات دار الملک عبد العزیز، ۱۴۰۲هـ/۱۹۸۲م.
- ابوالمکرم بن عبدالجلیل، دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب بین مویدها و معارضیها فی شبه القارة الهندیة، المملكة العربیة السعودیة، دارالسلام لنشر و التوزیع، ۱۴۲۱هـ.
- اکبرآبادی، سید محمد علی، مخزن احمدی، آگره، ۱۲۹۹هـ (چاپ سنگی).
- بهبهانی، آقا احمد، مرآت الاحوال جهان نما، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۳ش.

حسنى، عبدالحى، نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹م.

خطب الامام محمد بن عبد الوهاب و بعض احفاده، مکه، مطبعة ام القرى، ۱۴۱۹ھ / ۱۹۹۹م.
خليل الرحمن، عبد الوهاب، الدعوة السلفية في شبه القارة الهندية و اثرها في مقاومتي الانحرافات الدينية، جامعة ام القرى، ۷-۱۴۰۶ھ.
دهلوى، محمد اسماعيل، صراط مستقيم (نسخه خطى).

دهلوى، اسماعيل، رسالة التوحيد، ترجمه ابوالحسن على الحسنى الندوى، لکهنو، ۱۳۹۴ھ / ۱۹۷۴م.
دهلوى، عبدالحق، اشعة اللمعات في شرح مشکاة، بمبئي، ۱۲۷۷ھ (چاپ سنگى).
رشيد الحسنى الندوى، محمد واضح، الامام محمد بن عرفان الشهيد، لکهنو، ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵م.
زرکلى، خيرالدين، الاعلام، دارالعلوم للميادين، بيروت، ۲۰۰۵م.

سہسوانى ہندى، محمد بشير، صيانة الانسان عن وسوسة الشيخ دحلان، مصر، مطبعة المنار، ۱۳۵۱ھ.
ہمو، صيانة الانسان عن وسوسة الشيخ دحلان، دہلى، مطبعة الفاروقية، بى تا (چاپ سنگى).
عبدالرحمن بن عبد اللطيف، مشاهير علماء نجد و غيرهم، رياض، داراليمامة للبحث و الترجمة و النشر، ۱۳۹۴ھ.

مصلح الدين، محمد، الحركة السلفية في البنغال، رياض، جامعة الامام محمد بن سعود، ۱۴۱۲ھ.
ميرزا ابو طالب خان، مسير طالبي، به كوشش حسين خديو جم، تهران، ۱۳۶۳ش.
موجانى، على، تقارير نجد يا گزارش هاى دولتمردان عثمانى مقارن ظهور محمد بن عبد الوهاب و استقرار دولت نخست آل سعود در نجد و حجاز، قم، كتابخانه تخصصى تاريخ اسلام و ايران، ۱۳۹۰ش.

مولفات الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب، رياض، المركز الاسلامى للطباعة و النشر، بى تا.
الندوى، مسعود، محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم و مفترى عليه، ترجمة عبدالعليم عبدالعظيم البستوى، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۴م.
هاردى. پى، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتى، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى، ۱۳۶۹ش.

Allen, Charles, *The Hidden Roots of Wahhabism in British India*, World Policy Journal, 22: 2, 2005.

Burckhardt, John Lewis, *The Bedouins and Wahabys*, Vol.2, London, 1831.

- EII*, Vol.8, S.V., "Wahhabiya", by D.S. Margolouth, Leiden, Brill, 1987.
- EI2*, Vol.2, S.V., "Fara'idiyya", by A. Bausani, Leiden, Brill, 1991.
- EI2*, Vol.4, S.V., "Karamat Ali", by A. Yusuf Ali, Leiden, Brill, 1997.
- EI2*, Vol.4, S.V., "Islah", by Aziz Ahmad, Leiden, Brill, 1997.
- EI2*, Vol.10, S.V., "Titu Mir", by Muhammad Yusuf Siddiq, Leiden, Brill, 2000.
- EI2*, Vol.11, S.V., "Wahhabiya", by Esther Peskes-W. Ende, Leiden, Brill, 2002.
- Grewal, J.S, *The New Cambridge History of India, The Sikhs of the Punjab*, Cambridge University Press, 2008.
- Grewal, J.S & Habib, Irfan, *Sikh History from Persian Sources*, New Delhi, 2001.
- Hunter, W.W, *The Indian Musalmans*, London, 1871.
- Hardy, P., *The Muslims of British India*, Cambridge, 1972.
- Jain, M.S., *Muslim Political Identity*, New Delhi, 2005.
- Lees, W.Nassau, *Indian Musalmans; being Three Letters Reprinted from The TIMS...*, London, 1871.
- Moon, Penderel, *The British Conquest and Dominion of India*, London, 1989.
- Traboulsi, Samer, *An Early Refutation of Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb's Reformist Views*, *Die Welt des Islams*, New Series, V. 42, 2002.

شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، نیمسالنامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات است. هیأت تحریریه مجله مشتاقانه از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی استادان و پژوهشگران حوزه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران جهت انتشار در مجله استقبال می‌کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می‌یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و همزمان به نشریه‌ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله درخور نشریات علمی - پژوهشی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان‌های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه‌ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.

تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می‌شود:

ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.

۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:

نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.

۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:

د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک: نگاه کنید به؛ قس: مقایسه کنید با.

توضیح: برای سال‌های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.

۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.

۹. شیوه آوانگاری اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن (EI^2) باشد.

۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه‌ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.

۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و به پست الکترونیکی مجله به نشانی tarikh@srbiau.ac.ir یا tarikhazad@gmail.com ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:

الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با

فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می‌گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛

ه- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛

و- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،)، دو نقطه (:،) و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک

Space (فاصله) باشد.

۱۲. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۳. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

۱۴. مقالات دریافتی به هیچ وجه بازگردانده نخواهد شد.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

- بهای تکفروشی مجله ۵۰/۰۰۰ ریال است.
 - وجه اشتراک (مبلغ ۵۰/۰۰۰ ریال برای یک نسخه از هر شماره) را به شماره حساب بانکی ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲، بانک ملی، شعبه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷، واریز فرمائید. فیش بانکی را همراه با صورت تکمیل شده برگه اشتراک زیر به نشانی تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان علوم پایه، طبقه سوم جنوبی، دانشکده الهیات و فلسفه، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵، دفتر مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ارسال کنید.
 - مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع سازید.
 - در صورت افزایش بهای مجله حق اشتراک افزایش خواهد یافت.
- تلفن تماس: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۳۵۱ ؛ دورنگار: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۵۰۰
نشانی الکترونیکی: tarikh@srbiau.ac.ir

نام و نام خانوادگی:.....شغل:.....
سازمان/دانشگاه:.....
شماره فیش بانکی:.....بانک.....شعبه:.....به مبلغ:.....ریال
شماره (های) درخواستی:.....
تعداد نسخه‌ی درخواستی:.....
نشانی:.....
کد پستی:.....صندوق پستی:.....
تلفن:.....نمابر:.....
E-mail:.....

- al- Nadwī, Mas'ūd, *Muḥammad b. 'Abd al- Wahhāb muṣliḥ-i mazlūm wa Muftarī'alayh*, trans. 'Abd al- 'Alīm 'Abd al- 'Azīm al- Bastawī, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, 1984 AD/ 1404 AH.
- Peter, Hardy, *Musalmānān-i Hind-i Biryāniyyā(The muslims of British India)*, trans. Hasan Lahuti, Bunyād-i Pazhīsh-hā-yi Islāmī, Mashhad, 1990/ 1369.
- Ibid, *The Muslims of British India*, Cambridge,1972
- Rashīd al- Ḥasanī al- Nadwī, Muḥammad Waḍiḥ, *al- Imām Muḥammad b. Irfān al- Shahīd*, Mumbai, 2005 AD/ 1426 AH.
- Sahsawānī Hindī, Muḥammad Bashīr, *Ṣayānat al- insān 'an waswasa al- shaykh-i duḥlān*, Maṭba'a al- Manār, Egypt, 1932 AD/ 1351 AH.
- Ibid, *Ṣayānat al- insān 'an waswasa al- shaykh-i duḥlān*, Maṭba'a al- Farūqiyya, Delhi, (Und.).(Lithography).
- Traboulsi, Samer, *An Early Refutation of Muḥammad ibn 'Abd al- Wahhāb's Reformist Views*, *Die Welt des Islams*, New Series,V. 42, 2002.
- Ziriklī, *Khayr al- Dīn*, *al- A lām*, Dār al- 'Ulūm lil- Mayādīn, Beirut, 2005 AD/ 1425 AH.

- Grewal, J.S & Habib, Irfan, *Sikh History from Persian Sources*, New Delhi, 2001.
- Ḥasanī, ‘Abd al- Hayy, *Nuzḥat al- khawaṭir wa bahḍjat al- masāmi‘ wa al- nawāẓir*, Encyclopedia Of Ottoman Empire, Hyderabad, 1979 AD/ 1399 AH.
- Hunter, W.W, *The Indian Musalmans*, London, 1871.
- Ibn ‘Abd al- Wahhāb, *Khuṭab al- imām Muḥammad b. ‘Abd al- Wahhāb wa ba‘d ‘ahfāda*, Maṭba‘a Umm al- Ḳurā, Mecca, 1999 AD/ 1419 AH.
- Ibn Bishr, *Unwān al- maḍjid fī ta‘rīkh al- Naḍjd*, King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, Riyadh, 1982 AD/ 1402 AH.
- Ibn Ghannām, *Ta‘rīkh-i Naḍjd*, Revised by Nāṣir al- Dīn Asad, Dār al- Shurūḳ, 1994 AD/ 1415 AH.
- Jain, M.S, *Muslim Political Identity*, New Delhi, 2005.
- Khalīl al- Raḥman, ‘Abd al- Wahhāb, *al- Da‘wat al- salafīyya fī shiba al- kāra al- Hindiyya wa athar-i- hā fī Muḳāwamatī l- inḥirāfāt al- dīniyya*, Umm Al-Qura University, 1985- 1986 AD/ 1406- 1407 AH.
- Lees, W. Nassau, *Indian Musalmans; being Three Letters Reprinted from The TIMS...*, London, 1871.
- Mirza Abu Taleb Khan, *Masīr-i Ṭālibī*, Revised by Hoseyn Khadiv - Jam, Tehran, 1984/ 1363.
- Moon, Penderel, *The British Conquest and Dominion of India*, London, 1989.
- Moujani, Ali, *Taḳārīr Naḍjd yā guzārīsh- hā- yi dawlat- mardān-i Uṭhmānī muḳārīn-i zuḥūr-i Muḥammad b. ‘Abd al- Wahhāb wa istiḳrār-i dawlat-i Nukhust-i Āl-i Su‘ūd dar Naḍjd wa Ḥidjāz*, Historylib, Qom, 2011/ 1390.
- Mū‘allafāt l- shaykh al- imām Muḥammad b. ‘Abd al- Wahhāb, al- Markaz al- Islāmī lil- ṭabā‘a wa al- Nashr, Riyadh, (Und.).
- Muṣliḥ al- Dīn, Muḥammad, *al- Ḥaraka al- salafīyya fī l- Banghāl*, Imam Muhammad b. Saud Islamic University, Riyadh, 1991 AD/ 1412 AH.

References

- ‘Abd al- Raḥman b. ‘Abd al- Laṭīf, *Mashahīr ‘ulamā’ Najd wa ghayr-i -him*, Dār al-Yamāma lil-Baḥth wa-al-Tardjama wa-al-nashr, Riyadh, 1974 AD/ 1394 AH.
- Abū al- Mukarram b. ‘Abd al- *Djalīl*, *Da‘wat al- imām Muḥammad b. ‘Abd al- Wahhāb bayn mu‘ayyad- iy- hā wa mu‘arīḍ-iy- hā fī shiba al- ḳāra al- Hindiyya*, Dār al- Islām lil- Nashr wa al- Tawzī‘, Saudi Arabia, 2000 AD/ 1421 AH.
- Akbar Ābādī, Sayyid Muḥammad ‘Alī, *Makhzan-i Aḥmadī, Agra*, 1881 AD/ 1299 AH.(Lithography).
- Allen , Charles, *The Hidden Roots of Wahhabism in British India*, World Policy Journal, 22: 2, 2005.
- al- Alālūsī, Maḥmūd Shukrī, *Tārīkh-i Najd*, Revised by Muḥammad Bihdjat al- Athrī, Cairo, 1925 AD/ 1343 AH.
- Behbahani, Aqa Ahmad, *Mir‘āt al- aḥwāl-i djahān namā*, Ansariyan Publications, Qom, 1994/ 1373.
- Burckhardt, John Lewis, *The Bedouins and Wahabys*, Vol.2, London, 1831.
- Dihlawī, ‘Abd al- Ḥaḳḳ, *Asha‘at al- lama‘āt fī sharḥ-i mishkāṭ*, Mumbai, 1860 AD/ 1277 AH.(Lithography).
- Dihlawī, Ismā‘īl, *Risāla al- Tawḥīd*, trans. Abū al- Ḥasan ‘Alī al- Ḥasanī al- Nadwī, Lucknow, 1974 AD/ 1394 AH.
- Dihlawī, Muḥammad Ismā‘īl, *Ṣirāṭ-i Mustakām* (Manuscript).
- EI1*, Vol.8, S.V., “Wahhabiya”, by D. S. Margolouth, Leiden, Brill, 1987.
- EI2*, Vol.2, S.V., “Fara'idiyya”, by A. Bausani, Leiden, Brill, 1991.
- EI2*, Vol.4, S.V., “Karamat Ali”, by A. Yusuf Ali), Leiden, Brill, 1997.
- EI2*, Vol.4, S.V., “Islah”, by Aziz Ahmad, Leiden, Brill, 1997.
- EI2*, Vol.10, S.V., “Titu Mir”, by Muhammad Yusuf Siddiq, Leiden, Brill, 2000.
- EI2*, Vol.11, S.V., “Wahhabiya”, by Esther Peskes W. Ende, Leiden, Brill, 2002.
- Grewal. J.S, *The New Cambridge History of India, The Sikhs of the Punjab*, Cambridge University Press, 2008.

Muslims of the Indian Subcontinent and Wahabism; Their Early Contacts

Mohsen Massumi

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Iran

Mohammad Ali Kazembeyki

Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Iran

Farhad Hajari¹

M.A Student of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Iran

Following to the spreading of the Wahhabism from the Arabian Peninsula to other Muslim lands, the ideas of Muhammad ibn Abd al-Wahhab's found both serious advocates as well as oppositions. With the impression of Wahhabi's ideas on some of the Muslims in Indian subcontinent, they were called Wahhabis. The meaning of Wahabists, at first, was ambiguous and British government used "Wahhabi" as an accusation to deal with the opposition. Syed Ahmad Shaheed Bareilvi (1786–1831), a revolutionary Muslim activist in India, was known for his interest in promoting Wahhabism in India; however, this idea has never been accepted by Muslims. If so, the question is that how Indian Muslims get to know Wahhabi movement. The present paper tries to find an answer by a historical approach.

Keywords: Wahhabism in India, Syed Ahmad Shaheed Bareilvi, Indian subcontinent, Fara'eidyya.

1. Email (corresponding author): farhadhajari@ut.ac.ir

- Valeh Qazvini, Mohammad Yusuf, *Iran dar zamān-i Shāh ‘Abbās-i Duwwum*, Revised by Muhammad Reza Nasiri, Tehran, Andjuman Āthār wa Mafak̄hir-i farhangī, 2003/ 1382.
- Valeh Qazvini, Mohammad Yusuf, *Khuld-i Barīn*, Revised by Mir Hashem Mohaddes, Tehran, Dr. Afshar's Endowment Foundation, 1993/ 1372.
- Vahid Qazvini, Muhammad Taher, *Ta’rikh Djahān Ārā-yi ‘Abbāsī*, Revised by Sayyed Saeed Mir Muhmmad Sadegh, Tehran, Institute for humanities and cultural studies, 2004/ 1383.
- Van der Waerden, Bartel Leendert & Kennedy, Edward Stewart, *Sāl “ālam-i pārsiyyān”*, Farhang, No. 21-20, pp. 188-157, 1997/ 1376.
- Winter, H. J. J. Winter, “Ulūm-i Iran dar Rūzigār-i Şafawiyyān”, *The Cambridge History of Iran: The Safavids Period*, trans. Yaghoub Azhand, Tehran, Djāmī, 2001/ 2004.

- Mullā Muzaffar Gunābādī, *Tanbīhāt al- Munadjdjimīn*, Malek National Library and Museum Of Iran, manuscript, No, 3107.
- Muṣaffā, Abu al- Faḍl, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Nudjūmī*, Tehran, Mū'assisa-yi Muṭālī'āt wa Taḥkīkāt-i farhangī, 1987/ 1366.
- Mustawfī, Hamdallāh, *Ta'rikh-i Guzida*, Revised by Abdolhossein Navaei, Tehran, Amīr Kabīr, 1985/ 1364.
- Nallino, Carlo Alfonso, *Ta'rikh-i Nudjūm-i Islāmī*, trans. Ahmad Aram, Tehran, Bahman, 1970/ 1349.
- Pingree, David, *The Thousands of Abu Maashar*, London, The Warburg Institute, 1968/ 1346.
- Roberts, Geoffrey (ed.), *The History and Narrative Reader*, London.
- Yamamoto, Keiji and Burnett, Charles, 2000, *Abu Maashar on Historical Astrology*, Leiden, Brill, 2001/ 1379.
- Rustam al- Ḥukamā, Muḥammad Hashim Āṣif, *Rustam al-Tawārīkh*, Revised by Mitra Mehrabadi, Tehran, Dunya-yi kitab, 2003/ 1382.
- Rūzbihān Khundjī, Faḍlullah, *Ta'rikh-i 'ālam-ārā-yi Amīnī*, Revised by Muhammad Akbar Ashigh, *Mīrāth-i Maktūb*, Tehran, 2003/ 1382.
- Shahmardān Ibn Abī al- Khayr Rāzī, *Rawḍat al- Munadjdjimīn*, Revised by Jalil Akhavan Zanjani, Library, Museum and Document Center of Iranian Parliament & Mīrāth-i maktūb, Tehran, 2003/ 1382.
- Taghizadeh, Sayyed Hassan, *Bīst maḳāla-yi fārsī*, trans. Ahmad Aram & Kavus Jahandari, Tehran, Bungāh-i tardjuma wa nashr-i kitab, 1967/ 1346.
- Taghizadeh, Sayyed Hassan, *Maḳālāt-i taḳī-zāda (Gāh-shumārī dar Iran-i ḳadīm)*, Vol. 10, Iraj Afshar (as supervisor), Tehran, Shukūfān, 1978/ 1357.
- Tankulūshā*, Revised by Rahim Reza Zadeh Malek, Tehran, Mīrāth-i Maktub, 2005/ 1384.
- ʿUtbī, Abī Naṣr Muḥammad b. ʿAbd al- Djabbār ʿUtbī, *Ta'rikh-i yamīnī*, Revised by Abu al- Sharaf Naseh Jrfadqany, ed. Jafar shoar, Tehran, ʿilmī wa Farhangī, 1995/ 1374.

- Jafarian, Rasul, “Zāyča- nāma niwīsī wa Tāli‘- bīnī dar ta’rikh mā (guzārishī az čand Zāyča- nāma az khāndān-i Mahdī ḳulī khān ḳummī)”, website:
<http://khabaronline.ir/detail/364349/weblog/jafarian>, 2014/ 1393.
- Ḳādī Aḥmad b. Sharaf al- Dīn al- Ḥusayn al- Ḥusaynī al- Ḳumī, *Khulaṣat al- Tawārīkh*, Revised by Ehsan Eshraghi, Tehran, University of Tehran, 1984/ 1363.
- Khūrshāh b. Ḳubād al- Ḥusaynī, *Ta’rikh Ilčī-yi Niẓām-shah*, Revised by Muhammad-Reza Nasiri & Koi chi Haneda, Tehran, Andjuman Āthār wa Mafakhir-i farhangī, 2010/ 1389.
- Kennedy, Edward Stewart, *Pazhūhishī dar zīdj-hā-yi Dawra-yi Islāmī* (A survey of islamic astronomical tables), trans. Muhammad Bagheri, Tehran, ‘Ilmī wa Farhangī, 1995/ 1374.
- Ibid, *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beirut, American University of Beirut, 1983/ 1361.
Ibid, Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World, London, Ashgate, 1998/ 1376.
- Ḳumī, Abū Naṣr Ḥasan b. ‘Alī, *al- Madkhal Ilā Aḥkām al- Nudjūm*, Revised by Jalil Akhavan Zanjani, Tehran, Mīrāth-i maktūb & ‘Ilmī wa Farhangī, 1996/ 1375.
- Lockhart, Laurence, *Inḳirāḍ-i silsila-yi Ṣafawiyya* (The Fall of the Ṣafavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia), trans. Ismail Dowlatshahi, Tehran, ‘Ilmī wa farhangī, 2004/ 1383.
- Mir Muhammad Sadegh, Sayyed Saeed, “Ta’rikh-i ‘Abbāsī”, *Dā’irat al- Ma’ārif-i Buzurg-i Islāmī*.
- Mīrzā Rafī‘ā, *Dastūr al- Mulūk*, Revised by Muhammad Ismail Marchinkowski, trans. Ali Kord-Abadi, Prolegomena by Mansor Sifat Gol , Tehran, Markaz Asnād wa ta’rikh-i Dīplumāsī, 2006/ 1385.
- Mīrzā Samī‘ā, *Tadhkira al- mulūk*, Revised by Vladimir Minorsky, trans. Masoud Rajabnia, Prolegomena by Mohammad Dabeer Siyaqi, Tehran, Amīr Kabīr, 1989/ 1368.
- Mullā Djalāl al- Dīn Muḥammad, *Tuḥfa-yi Khānī*, National Library of Iran,
Manuscript, No. 3017/3.

References

- Abū al- Ḥasan Ḳazwīnī, *fawa'id al- Ṣafawiyya*, Revised by Maryam Mir Ahmadi, Tehran, Mū'assisa-yi Muṭāli'āt wa taḥkīkāt-i farhangī, 1988/ 1367.
- Abū Rayḥān al- Bīrūnī, *al- tafhīm li- Awā'ul ṣinā'at al- tandjīm*, Revised by Jalal Homaei, Tehran, Maḍjlis, 1939- 1937/ 1318- 1316.
- Abū mu'ashshir Balkhī, *Aḥkām Ḳirānāt-i Abū mu'ashshir Balkhī*, Malek National Library and Museum Of Iran, manuscript, No. 3395/5.
- Afūshṭa'ī Naṭanzī, Hidāyat Allāh, *Nuḳāwat al- āthār fī dhikr al- akhyār*, Revised by Ehsan Eshraghi, Tehran, Bungāh-i tardjuma wa naṣhr-i kitab, 1971/ 1350.
- Ahmadi, Babak, *Risāla-yi Ta'rikh*, Tehran, markaz, 1387/ 2008.
- Amīnī Harawī, Amīr Ṣadr al- Dīn Ibrāhīm, *Futūḥāt-i Shāhī*, Revised by Muhammad-Reza Nasiri, Tehran, Andjuman Āthār wa Mafakhir-i farhangī, 2004/ 1383.
- Anārī, Muḥyi 'l- Dīn b. Badr al- Dīn, *Aḥkām-i Ḳirānāt Muḥyi 'l- Dīn Anār Bayāzī*, Malek National Library and Museum Of Iran, manuscript, No. 3068.
- Būdāḳ Munshī Ḳazwīnī, *Djawahir al- Akhbār*, Revised by Mohsen Bahram Nejad, Mīrāth-i Maktūb, Tehran, 2008/ 1387.
- Chardin, Jean, *Safar-nama Shārdun (Perser Bayagesen)*, trans. Eghbal Yaghmaei, Tehran, Tūs, 1995/ 1374.
- Djanābandī, Mīrzā Bayg, *Rawḍat al- Ṣafawiyya*, Revised by Gholamreza Tabatabaie Majd, Tehran, Dr. Afshar's Endowment Foundation, 1999/ 1378.
- Geoffrey, Roberts, *Ta'rikh wa Rawāyat (The History and Narrative Reader)*, trans. Jalal Farzaneh Dehkordi, Tehran, Imam Sadiq University, 2010/ 1389.
- Ibn Athīr, *Ta'rikh-i kāmīl-i buzurg-i Islām wa Iran*, trans. Abbas Khalili & Abu al- Qasim Halat, Tehran, 'Ilmī, 1992, 1371.
- Iskandar Beg Turkoman, *Ta'rikh-i Ālam- ārā-yi Abbāsī*, Revised by Iraj Afshar, Tehran, Amīr Kabīr wa kitāb furūshī-yi ta'yīd Iṣfahān, 1955/ 1334.

The Link Between Astronomy and Astrology in Safavid Era

Behzad Karimi¹

*Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Ayatollah Haeri
University of Meybod, Iran*

The historiography can be understood by studying the contextual, social and political science. On this basis, the relationship between cosmology and historiography during Safavid Era will be studied in this paper. In the early part, the “Qiran” (conjunction) as an essential principle related to the core of this essay is reviewed. Then, the connection between astrology and historiography and their influences based on the historiographical and astrological works have been considered. Finally, Safavid historiographical rhetoric has been studied through a formalistic approach.

Keywords: Historiography, Cosmology, Astronomy, Astrology, Safavid Era.

1. Email: bhzkarimi@gmail.com

- Pourdavoud, Ebrahim, *Hurmuzd- nāma*, Tehran, Andjuman-i Iran-shināsī, 1952/ 1331.
- Sedaghat, Masumah, “Nuskha-yi khaṭṭī-yi siyr al- Nabī shah-kār-i nigār- garī-yi madhhabī-yi ‘Uṭhmānī’”, *The Institute of Islamic art studies*, Vol. 3, No. 6, Spring & Summer 2007/ 1386.
- Shafiei Kadkani, Mohammad-Reza, *Ḳalandariyya dar Ta’rikh (digar-dīsī- hā-yi yik iydi ūlūzḥī)*, Tehran, Sukhan, 2007/ 1386.
- Sotoudeh, *Manouchehr*, *Az Āstārā tā Astarābād*, Vol. 1, Tehran, Andjuman-i Āthār-i Millī, 1970/ 1349.
- Ibid, *Az Āstārā tā Astarābād*, Vol. 1, Tehran, Andjuman-i Āthār-i Millī, 1972/ 1351.
- Ibid, “Tūgh wa Pātūgh”, *Āyanda*, Vol. 10, No. 5-4, pp.330-320, 1984/ 1363.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr, *Ta’rikh al- umam 1- Mulūk*, Leiden, Brill, 1935 AD/ 1358 AH.

- Irwin, Robert, *Hunar-i Islāmī (Islamic Art)*, trans. Roya Azadfar, Tehran, Islamicart, 2010/ 1389.
- Ghirshman, Roman, *čaḳāzanbīl (Dawrawntāsh) Tchoga Zanbil*, Vol. 2, trans. Asghar Karimi, Tehran, Mīrāth Farhangī, 1996/ 1375
- Gheerbrant, Alain, *Farhang-i Namād-hā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes)*, trans. Soudabeh Fazaeli, Vol. Tehran, Djiyhūn, 1999/ 1378.
- Kashefi Sabzevari, Hossein, *Futuwwat- nāma Sulṭānī*, Revised by Mohammad Jafar Mahjoub, Tehan, Bunyād-i Farhang-i Iran, 1971/ 1350.
- Kāshgharī, Maḥmūd b. al- Ḥusayn b. Muḥammad, *Diwān lughāt al-turk*, trans. Mahmoud Dabir Siaghi, Tehran, Institute for humanities and cultural studies, 1996/ 1375.
- Lewisohn, Leonard, *Mīrāth-i taṣawwūf (The Heritage of Sufism)*, trans. Majdedin Keyvani, Tehran, Markaz, 2005/ 1384.
- Mir Mirshokraei, Muhammad, “Muḥarrām wa niṣhāna-Hā-yi Namādīn”, *Madjmū‘a maḳalāt-i Nukhustīn hamāyish-i muḥarrām wa farhang-i mardum-i Iran*, Tehran, Sāzmān-i Mīrāth-i Farhangī, 1997/ 1376.
- Monfared, Afsaneh, “Tūgh”, *Dānish-nāma-yi Djahān-i Islām*, Tehran, The Center For The Great Islamic Encyclopedia, 2003/ 1383.
- Motamedi, Seyyed Hossein, *‘Azā- dārī-yi sunnatī-yi Shī‘ayān dar Buyūt-i ‘ulamā wa Ḥawza- hā- yi ‘ilmiyya wa Djahān.*, Qom, ‘Aṣr-i Zuhūr, 1999/ 1378.
- Muhammad, Mashhadi Noosh Abadi, “Barrisī-yi katība-hā-yi Tūgh-hā-yi ‘azā-dārī dar Iran-i ‘aṣr-i Ṣafawī”, *Journal of History & Civilization of Islamic Nation*, Vol. 6, No. 12, Fall & Winter 2010 & 2011/ 1389.
- Nafisi, Saeed, *Sar- ‘īshma- hā-yi Taṣawwūf*, Tehran, Furūghī, 1967/ 1346.
- Negahban, Ezzatolah, Ḥaffārī- hā- yi Mārlik, Vol. 1, Tehran, Sāzmān-i Mīrāth-i Farhangī, 1999/ 1378.
- Porada, Edith, *čaḳāzanbīl (Dawr- Awntāsh) Tchoga Zanbil*, Vol. 4, Hakkākī-hā, trans. Asghar Karimi, Tehran, Mīrāth Farhangī, 1996/ 1375.

References

References, In addition to images & observational facts

Ali, Bulookbashi, "Tūgh", *Dā'irat al- Ma ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Kazem Mousavi-Bojnourdi (as supervisor), Tehran, The Center For The Great Islamic Encyclopedia, 2008/ 1387.

Ibid, *Nakhl-gardānī*, Tehran, Daftar-i Pazhūhish-hā-yi Farhangī, 2001/ 1380.

Āwistā, Revised by Jalil Doost Khah, Tehran, Murwārīd, 2003/ 1382.

Bahar, Mehrdad, *Az usṭūra tā ta'rikh*, Tehran, cheshmeh, 2002/ 1381.

Black, Jeremy, Green, Anthony, *Farhang-nāma-yi Khudāyān, Dīwān wa Namād-hā-yi Bayn al- Nahrayn-i Bāstānī*(*Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*), trans. Peyman Matin, Tehran, Amīr Kabīr, 2004/ 1383.

Ibid, *Farhang-nāma-yi Khudāyān, Dīwān wa Namād-hā-yi Bayn al- Nahrayn-i Bāstānī*(*Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*), Tehran, Amīr Kabīr, 2005/ 1384.

Brill, Ann, *Ustūra- hā-yi čīnī*, trans. Abbas Mokhber, Tehran, Markaz, 2005/ 1384.

Durkheim, Émile, *Ṣawr-i bunyānī-yi Ḥayāt-i Dīnī*(*The Elementary Forms of the Religious Life*), trans. Bagher Parham, Tehran, Markaz, 2004/ 1383.

Elahi, Mahbobe, *Tadjallī-yi Āshūrā dar hunar-i Iran*, Mashhad, Astanprint, 1988/ 1377.

Eliade, Mircea, *Risāla dar Ta'rikh-i Adyān*(*Traité d'histoire des Religions*), trans. Jalal Sattari, Tehran, Surūsh, 1993/ 1372.

Farnabagh Dadagi, *Bunduhish*, Quote by Mehrdad Bahar, Tehran, Tūs, 1991/ 1370.

Frazer, James George, *Shakha-yi zarrīn*(*The Golden Bough*), trans. Kazem Firoozmand, Tehran, Āgāh, 2007/ 1386.

Hamdānī, Rashīd al- Dīn Faḍl Allāh, *Djawāmi' al- Tawārīkh*, Revised by Muhammad Roshan & Mustafa Mousavi, Tehran, Alburz-nāma, 1993/ 1373.

The Structural and Symbolic Features of Iranian *Tugh*

Mohammad Mashhadi Nooshabadi¹

*Assistant Professor of University of Kashan, Department of Religion,
Kashan, Iran*

Tugh came to Iran as a flag from Central Asia and has then been used in military establishment and religious communities, especially in Muharram rituals. Its form, symbolic content and inscriptions were changed in the Safavid era and became distinctive from its non-Iranian versions. So, it has been depicted as a plant surrounded by two or more dragons which are the main aspects of Iranian art. Since late 11th century a thin blade of steel with a design of floral motifs and a delicate lattice work has been replaced with the former thick brass one. Several decades later, lattice-work inscriptions, decorated with delicate arabesque replaced the latter one. Making Iranian *Tugh* continued until the early Qajar period .It is suggested that Iranian *Tugh* is in fact a symbol of a vegetable element which is probably seen in the mythologies and symbols of the home of Iranian art . It has been also seen in the symbols of the ancient China and Mediterranean lands that can be recognized as the symbol of life tree and its guardian.

Keywords: *Tugh*, Iranian *Tugh*, tree and dragon in myth, art symbol.

1. Email: mmn5135@yahoo.com

- Nizām al- Mulk, Ḥasan b. ‘Alī, *Siyar al- Mulūk (Siyāsat- nāma)*,
Revised by Hubert Darke, Tehran, Elmifarhangi, 2010/ 1389.
- Pezeshk, Manouchehr, “Parda dārī”, *Dā’irat al- Ma ārif-i Buzurg-i
Islāmī*, Vol.13, Kazem Mousavi Bojnourdi(as supervisor),
Tehran, Center For The Great Islamic Encyclopedia, 2004/ 1383,
pp.598- 594.
- Qureshi, I.H., *The Administration of The Sultanate of Delhi*, Karachi,
1958.
- Sirhindī, Yaḥyā b. Aḥmad b. ‘Abdallāh, *Ta’rīkh-i Mubārakshāhī*,
Revised by Muhammad Hedayat Hossein, Tehran, Intishārāt-i
Asāṭir, 2003/ 1382.
- Thomas, Edward, *On The Coins Of The Patan Sultans Of Hindustan*,
London, J. Wertheimer And Co. Finsbury Circus, 1847.
- Yādigār, Aḥmad, *Ta’rīkh-i Shāhī (Ta’rīkh-i Salāṭīn- Afghāna)*,
Revised by Muhammad Hedayat Hossien, Kolkata, 1939 AD/
1358 AH.
- Yasin, M.A, *A Social History of Islamic India*, 2nd, ed, New Delhi,
1974.
- Zaydan, Jurji, *Ta’rīkh Tamaddun-i Islām*, trans. Ali Javaherkalam,
Tehran, Amīr Kabīr, 1993/ 1372.

- Ḳalkāshandī, Aḥmad b. ‘Abdallāh *Ṣubḥ al- aṣḥa fī ṣinā‘at al- inshā’*; Revised by Muḥammad Husayn Shams al- Dīn, Cairo, Dārā al- kutub al- ‘Ilmiyya, (Und.).
- Khalatbari*, Allahyar, Sharifi, Mahboubeh, *Ta’rīkh-i Khwārazmshahiyyān*, Tehran, Samt, 2001/ 1380.
- Khwāndmīr*, Ghiyāth al- Dīn, *Ḥabīb al- siyar fī akhbār-i afrād al- bashar*, Tehran, Intishārāt-i Kitāb-khāna-yi Khayyām, 1954/ 1333.
- Khosrobeagi*, *Hooshang*, *Sāzmān-i Idārī-yi Khwārazmshahiyyān*, Tehran, Academy of Persian Language and Literature, 2009/ 1388.
- Lane- Poole, Stanley, *Cataloge Of Indian Coins In the British Museum The Sultans Of Delhi*, London, Order of the Trustees, 1884.
- Maḥmūd, ‘Arafa Maḥmūd, “al- Naẓm al- Siyāsiyya wa al- Idjtimā‘iyya bil- Hind (India) fī ‘ahd-i banī tughlugh, *Annals of the Arts & Social Sciences (Kuwait University)*, Vol. 18, No. 1418, 1998 AD/ 1418 AH.
- Mahrū, *Inshā’-i Mahrū*, Shaykh ‘Abd al- Rashīd (ed.), Revised by Bashīr Husayn, Intishārāt-i Idāra-yi Taḥkīkāt-i Pakistan, 1965/ 1344.
- Marwarrūdhī, *Ta’rīkh Fakhr al- Dīn Mubārakshah Marwarrūdhī andar aḥwal-i Hind (India)*, Revised by *Edward Denison*, London, 1927/ 1305.
- Masoumi, Mohsen, *Farhang wa Tamaddun-i Iranī- Islāmī Dakan dar Dawra-yi Bahmaniyyān*, Tehran, Elmifarhangī, 2010/ 1389.
- Mir Ahmadi, Maryam, *Nizām-i ḥukūmat-i Iran dar dawrān-i Islāmī ‘Pazhūhishī dar tashkīlāt-i idārī-yi Kishwarī wa lashkarī-yi Iran az ṣadr-i Islām tā ‘aṣr-i Mughūl*, Tehran, Mū’assisa-yi Muṭali‘āt-i Farhangī, 1989/ 1368.
- Mujeeb.m. *The Indian Muslims*, London, 1969.
- Mushtākī, Shaykh Rizqallāh, *Waḳī‘āt-i Mushtākī*, Revised by Husayn Ṣiddīqī & Waḳār al- Ḥasan Ṣiddīqī, New Delhi, Uttar Pradesh, Raza Library, 2002 AD/ 1422 AH.
- Nizām al- Dīn Aḥmad Harawī, *Ṭabaḳāt-i Akbarī*, Revised by B. D. E, Kolkata, Asiatic Society of Bengal, 1927/ 1305.

- Ibid, *Mafātiḥ al- Futūḥ*, Revised by Shaykh ‘Abd al- Rashīd, Aligarh, 1954/ 1333.
- Djāhīz, Abū ‘Uṭhmān ‘Amr b. Baḥr, *Tādj Ayʾn kishwar- dārī dar Iran wa Islām*, Tehran, Āshiyāna-yi Kitāb, 2007/ 1386.
- Djūrdjānī, Minhādī al- Sirādī, *Ṭabaḳāt-i Nāṣirī*, Revised by ‘Abd al- Ḥayy Ḥabībī, Tehran, Asāṭir, 2007/ 1386.
- Ershad, Farhang, *Muhādīrat-i ta’rīkhī-yi Iraniyyān ba Hind*(India), Tehran, Institute for humanities and cultural studies, 2000/ 1379.
- Fakhr-i Mudabbir, Muḥammad b. Mansūr b. Sa’īd(Mubārakshāh), *Ādāb al- ḥarb wa l- shadj’ā*, Revised by Aḥmad Suhaylī Khwānsārī, Tehran, Iqbal, 1967/ 1346.
- Ibid, *Āyʾn-i Kishwar- dārī: Shīsh bāb-i bāz-yāfta az Ādāb al- ḥarb wa l- shadj’ā*, Revised by Muhammad Sarvar Molayi, Tehran, Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Iran, 1975/ 1354.
- Hakki Uzun carslil, *Ismail*, “Tashkīlat-i Impirātūrī-yi Saldjūkiyyān 2”, trans. Muhammad Reza Nasiri, *Madjalla- nāma-yi Andjuman*, Fall 2002/ 1381, No.8, pp.65-48.
- Hakki Uzun carslil, *Ismail*, “Tashkīlat-i Impirātūrī-yi Saldjūkiyyān 3”, trans. Muhammad Reza Nassiri, *Madjalla- nāma-yi Andjuman*, Winter 2002- 2003/ 1381, No. 8, pp. 63-52.
- Ḥasan Nizāmī, Tādj al- Dīn, *Tadj al- ma’āthir*, Revised by Seyyed Amir Hassan Abedi, New Delhi, Islamic Culture & Relations Organization- Cultural Center Of The I.R. Iran- New Delhi, 1999/ 1378.
- Hindūshāh Astarābādī, Muḥammad Kāsīm(Firishta), *Ta’rīkh-i Firishta*, Revised by Muhammad Reza Nasiri, Tehran, Society for the Appreciation of Cultural works and Dignitaries, 2008/ 1387.
- Ibn Baṭṭūṭa, *Safar-nāma-yi Ibn Baṭṭūṭa*, trans. Muhammad Ali Movahed, Tehran, Āgāh, 1997/ 1376.
- Ibn Faḍlallāh ‘Umarī, Shihab al- Dīn Aḥmad b. Yaḥyā, *Masālik al- absār fī mamālik al- amṣār*, al- Madjma‘ ’l- Thaḳāfī, 2002 AD/ 1423 AH.
- ‘Iṣāmī, ‘Abd al- Malik, *Futūḥ al- Salāṭīn*, ed. A. S. Usha, Madras, 1948/ 1327.

References

- ‘Abdallāh, *Ta’rīkh-i Dāwūdī*, Revised by Shaykh ‘Abd al- Rashīd, Aligarh Muslim University, 1954/ 1333.
- Abdul Walikhan, *Gold And Silver Coins Of Sultans Of Delhi*, The Andhra Pradesh State Museum, Hyderabad, The Government of Andhra Pradesh, 1974.
- ‘Aff, Shams Sirādj, *Ta’rīkh-i Fīrūz Shāhī*, Revised by Wilāyat Husayn, Tehran, Intishārāt-i Asāṭir, 2006/ 1385.
- Anwar al- Rifā‘ī, Muḥammad, *Tashkīlāt-i Islāmī*, trans. Seyyed Jamal Mousavi, Mashhad, Behnashr, 2014/ 1393.
- Badāyūnī, ‘Abd al- Qādir, *Muntakhab al- tawārīkh*, Revised by Mawlawī Aḥmad ‘Alī Šāhib, Tehran, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, 2001/ 1380.
- Baranī, Ḍiyā’ al- Dīn, *Ta’rīkh-i Fīrūzshāhī*, Revised by Mawlawī Sayyid Aḥmad Khān, Kolkata, , Asiatic Society of Bengal, 1862/ 1240.
- Ibid, *Fatāwā-yi Dīhāndārī*, Revised by Afsar Salim Khan, Lahore, Iran Pakistan Institute Of Persian Studies, 1972/ 1350.
- Bayhaḳī, Abū al- Faḍl Muḥammad b. Ḥusayn, *Ta’rīkh-i Bayhaḳī*, Tehran, Intishārāt-i Mahtāb, 1995/ 1374.
- Bosworth, Clifford Edmund, *Ta’rīkh-i Ghaznawiyān (The Ghaznavids)*, trans. Hassan Anushah, Vol. 1, Tehran, Amīr Kabīr 2536.
- Burhān, Muḥammad Husayn b. Khalaf Tabrīzī, *Burhān-i Kāṭī*, Tehran, Amīr Kabīr, 1997/ 1376.
- Chrisensen, Arthur, *Iran dar zamān-i Sāsāniyyān (L'Iran sous les sassanides)*, trans. Rashid Yasami, Tehran, Mū’assisa-yi Intishārāt-i Āgāh, 2005/ 1384.
- Dekhoda, Ali-Akbar, *Lughat- nāma-yi Dihkhudā*, Mohammad Moin & Seyyed Jafar Shahidi(as supervisor), Tehran, University of Tehran Press, 1998/ 1377.
- Dihlawī, Amīr Khusraw, *Khazā’in al- Futūḥ (Ta’rīkh-i ‘Alā’)*, Revised by Muhammad Vahid Mirza, Kolkata, Asiatic Society of Bengal, 1976/ 1354.
- Ibid, *Kīrān al- Sa’dāyn*, (Unw.), (Und.).

The Influence of Iranian Traditions on the Delhi Sultans Administration

Fardin Mehrabi Kalli¹

Ph.D Student of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Mohsen Massumi

Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Unuversity of Tehran, Iran

Cultural, economic and social relationships between Iran and India were more expanded during Delhi Sultanate. So that, Iranian's influence over Delhi Sultanate territory increased to a great extent in various fields such as politics, culture, economy, and administration. Turkish servants, as the founders of Delhi Sultanate, were proud of their presence of Ghaznavid and Ghorī reigns and were familiar with the Persian administrative system before Delhi's declaration of independence. Persian bureaucrats emigrated from Iran and Transoxania to Delhi and involved in official and administrative duties. As a result, during Delhi Sultanate, administrative system was significantly affected by Persian and Islamic traditions which then mixed with the native and local customs and traditions of India. This article deals with the influence of Iranian bureaucracy on administrative system of Delhi Sultanate.

Keywords: Administration, Sultans of Delhi, Persian traditions, India.

1. Email (corresponding author): fardin.mehrabi@gmail.com

- Salāwī, Aḥmad b. Khālīd Naṣīrī, *al- Istiḳṣā li- akhbār duwal al- Maghrib al- Aḳṣā*, Revised by Muḥammad Ḥadjdjī, Ibrāhīm Bū Ṭālib & Aḥmad Tawfīk, Manshūrāt wizārat al- thaqāfat wa al- Itiṣāl, (Unw.), 2001/ 1379.
- Tāzī, ‘Abd al- Hādī, *Ta’rīkh al- Dīblūmāsī lil- Maghrib*, Hay’at al- ‘āmmat li- maktaba al- Iskandariyya, 1988 AD/ 1408 AH.
- ‘Umar Mūsā, ‘Izza al- Dīn, *Dawlat Mūwaḥḥidūn dar gharb-i djahan-i Islām*, trans. Sadegh Khorshah, Research Institute of Hawzah & University, 2002/ 1381.
- ‘Umarī, Shahāb al- Dīn Aḥmad b. Faḍl Allāh, *Masālik al- Abṣār wa mamālik al- amṣar*, Revised by Ḥamzah Aḥmad ‘Abbās, Abu Dhabi, al- Madjma‘ al- Thaghāfi, 2002/ 1380.
- Wazzān, Ḥasan b. Muḥammad, *Ifrīḳiyyā*, trans. Muḥammad Ḥadjdjī & Muḥammad al- Akhḍar, Beirut, Dār al- Gharb al- Islāmī, 1983/ 1361.

- Muḥammad Mazālī & al- Baṣhīr b. Salāma, Vol. 2, al- Dār al- Tūnisiyya lil- nashr, (Und.).
- al- Qādirī Būtshīsh, Ibrāhīm, “al- Djāliyāt al- Masīḥiyya bil- Maghrib al- Islāmī khilāl ‘aṣr al- Mūwahḥidūn”, *al- Idjtiḥād*, No. 28, Beirut, 1995 AD/ 1416 AH.
- Ḳalkashandī, Abū al- ‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī *Ṣubḥ al- aṣḥa fī ṣinā‘at al- inshā’*, Revised by Nabīl Khālīd al- Khaṭīb, Dārā al- kutub al- ‘Ilmiyya, Cairo, 1987 AD/ 1407 AH.
- Kharrāzī, Badi‘a, *Ta’rikh al- Kanīsa al- Naṣrāniyya fī al- Maghrib l- Aḳṣā*, Rabat, 2007 AD/ 1428 AH.
- Khūsī al- Yamānī, “al- Kitāb al- Masīḥiyya fī khidma al- mulūk al- Maghāribiy”, trans. Ahmad Madinh, *Da‘wat al- Haḳḳ*, Vol. 19, No. 5, 1978/ 1356.
- Le Tourneau, Roger, *Fās fī ‘aṣr-i banī Marīn*, trans. Nicola Ziadeh, Beirut, Maktaba Lubnān, 1967/ 1345.
- Maḳjīdī Yāsīn Abd al- ‘Āl, Abdullāh Salām, *al- ‘Alākāt al- tidjariyya bayn duwal-i banī marīn wa al- Djumhūriyyāt al- Iyṭāliyya (Djinawa- Bīzā- al- Bunduḳiyya)*, PhD Thesis, Egypt, Zagazig University, Kulliyya al- Ādāb, 2005/ 1383.
- Maḳḳarī Tilimsānī, Aḥmad, *Nafḥ al- Ṭīb*, Revised by Iḥsān ‘Abbās, Beirut, 1968 AD/ 1388 AH.
- Mármol, Carvajal, *Ifriḳiyyā (Descripcion general de Affrica)*, trans. Muḥammad Ḥadjdjī & Ākharūn, Rabat, Maktaba al- Ma‘ārif, 1984/ 1362.
- Manūnī, Muḥammad, *Waraqāt ‘an Ḥaḍāra al- Marīniyyin*, , Kulliyya al- Ādāb (Rabat), Dār al- Bayḍā, 2000 AD/ 1420 AH.
- Mūnis, Ḥusayn, *Ta’rikh wa tamaddun-i Maghrib*, trans. Hamid Reza Sheykhi, Tehran, Samt, 2011/ 1390.
- Nishāt, Muṣṭafā, “Djawānib min al- Dīmu-ghirafiyya (Demographically) l- ta’rikhiyya lil- Yahūd wa al- Naṣārā”, *Kanānīsh*, No. 1, Oujda, King Abdul-Aziz Al Saoud Foundation for Islamic Studies and Human Sciences, 1989/ 1367.
- Numayrī, Ibn al- Ḥadjdjī, *Fiyḍ al- ‘ibāb wa Ifāḍat Kīdāḥ al- ādāb fī ḥarika al- saīda alā ḳusanḥina wa al- Zāb*, Revised by Muḥammad b. Shaḳrūn, Beirut, Dār al- Gharb al- Islāmī, 1990/ 1368.

- Ḥarīrī, Muḥammad ‘Isā, *Ta’rīkh al- Maghrib al- Islāmī wa al- Andalus fī al- ‘aṣr al- Marīnī*, Dār al- Ḳalam li- Nashr wa al- Tawzī‘, Kuwait, 1987 AD/ 1408 AH.
- Ibid, *al- Maghrib Ibar al- Ta’rīkh*, (part II), Dār al- Ḥadīth, Dār al- Bayḍā’, 2004/ 1382.
- al- Ḥulal al- Mawshīyya fī dhīkr al- akhbār al- Marrākushiyya*, Revised by ‘Allūsh, Rabāṭ al- Faṭḥ, 1936/ 1314.
- Ibn Abī Zar‘, Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Abdullāh al- Fāsī, *al- Anīs al- Mutrib bi- rawḍ al- kirtās fī akhbār mulūk al- maghrib wa- ta’rīkh madīnat fās*, Rabat, Dār al- Manṣūr li-ṭibā‘at wa al- Warrāḳa, 1972/ 1350.
- Ibid, *al- Dhakhira al- saniyya fī Ta’rīkh al- dawal al- Marīniyya*, Rabat, Dār al- Manṣūr li-ṭibā‘at wa al- Warrāḳa, 1972/ 1350.
- Ibn Ḳhaldūn, ‘Abd al- Raḥmān Muḥammad, *al- Ibar wa dīwan l- mubtadi’ wa al- Khabar fī ta’rīkh al- ‘Arab wa al- ‘Adjam wa al- Barbar wa- man ‘āṣarāhum min zawī al- sulṭān al- akbar*, Revised by Ḳhalīl Shāhāda, Beirut, Dār al- Fīkr, (2nd ed.), 1988 AD/ 1408 AH.
- Ibid, *Muḳaddama*, Beirut, Dār al- Fīkr, (2nd ed.), 1988 AD/ 1408 AH.
- Ibn al- Khaṭīb, Lisān al- Dīn, *al- ihāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, Revised by Muḥammad ‘Abdallāh ‘Anān, Cairo, Maktaba al- Khāndjī, 1973 AD/ 1392 AH.
- Ibid, *Nufāḍat al- djirāb fī ‘ulālat al- ightirāb*, Revised by Aḥmad Mukhtār ‘Ibādī, Dār al- Kutub al-‘Arabī, (Und.).
- Ibn Marzūḳ Tilimsānī, Muḥammad, *al- Musnad al- ṣaḥīḥ al- ḥasan fī ma’āthir mawlānā Abī al- Ḥasan*, Revised by María Jesús Viguera & Maḥmūd Bū‘iyād, Algeria, al- Shirkat al- Waṭaniyya lil- nashr wa tawzī‘, 1981 AD/ 1401 AH.
- Idrīsī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad ‘Abdallāh, *Nuzhat al- mushtāḳ fī khtirāḳ al- āfāḳ*, Beirut, ‘Ālam al- kutub, 1989 AD/ 1409 AH.
- ‘Inān, Muḥammad ‘Abdallāh, *Ta’rīkh dawlat islāmī dar Andalus*, trans. Abdalmuhammad Ayati, Tehran, keyhanbook, 1992/ 1380.
- Julien, Charles-André, *Ta’rīkh al- Ifrīḳiyyā al- Shumāliyya* (Histoire de l’Afrique du Nord: Tunisie, Algérie, Maroc), Revised by

References

- al-‘Aradjī, Niḍāl Mu’ayyid, *al- Dawala al- Marīniyya ‘Alā ‘ahd al- Sulṭān Yūsuf bin Ya Ḵūb ʔ- Marīnī*, Abd al- Wāḥid Dhannūn (as Supervisor), Maḍjlis kulliyā al- Tarbiyya- D̲jāmi‘a ʔl- Mawṣil, 2004 AD/ 1425 AH.
- Askari, Ali Baba, “‘Ārāgūn”, *Dā’irat al- Ma ‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Vol. 1, Tehran, Center For The Great Islamic Encyclopedia, 2003/ 1382.
- Ayati, Muhammad Ibrahim, *Andalus*, University of Tehran, 1984/ 1363.
- al- Bakrī, Abū ‘Ubayd, *al- Masālik wal mamālik*, (Unw.), Dār al- Maghrib al- Islāmiyya, 1992/ 1370.
- Bargnaysi, Kazem, “Ibn Abī al- ‘Alā’”, *Dā’irat al- Ma ‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Vol. 2, Tehran, Center For The Great Islamic Encyclopedia, 2003/ 1382.
- D̲jūzīf, Nasīm Yūsuf, *Udwān al- ṣalībī ‘alā Miṣr(Hazīmat Lūis al- tāsa ‘ fī al- Maṣūra wa Fārskūr)*, Beirut, Dār al- Nahḍat al- ‘Arabiyya, 1981/ 1359.
- Fā’iza Kilās, “al- Djaysh ‘ind al- Mūwaḥḥidūn”, *Dirāsāt al- ta’rīkhīyya*, Lad̲jna kitāba ta’rīkh al- ‘Arab bi- d̲jami‘a-yi Dimashḳ, No. 32-31, 1989/ 1367.
- Farahmand, Younes, “Tiḍjārat dar daryā-yi Midītaranih: Barrisi-yi Mu‘āhidāt-i tiḍjāri-yi Abū al- Ḥasan wa Abū ‘Anān Marīnī bā dawlat-hā-yi Masīḥī”, *Journal of History & Civilization of Islamic Nation*, Vol. 8, No. 15, Tehran, Spring & Summer 2012/ 1391.
- Fargues, Philippe, Youssef Coubage, *al- masīhiyyūn wa al- yahūd fī al- ta’rīkh al- islāmī al- ‘Arabī wa al- Turkī (Chrētiens et juifs dans l’islam arabe et turc)*, trans. Bashīr al- sibā’ī, Cairo, Sīnā li- Nashr, 1994/ 1372.
- Hamawī, Yāḳūt, *Mu’ḍjam al- bulḍān*, Beirut, Dārṣādir, 1995 AD/ 1415 AH.
- Harakat, Ibrahim, “al- Djaysh al- Maghribī fī ‘ahd-i banī Marīn”, *King Abdul-Aziz Al Saoud Foundation for Islamic Studies and Human Sciences*, No. 8, Rabat, 1982/ 1360.

Christian Mercenaries and Their Role in the Marinid Government

Seyyed Hasan Mahdikhani Sarvjahani¹

Ph.D Student of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Hadi Alemzadeh

Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Younes Farahmand

Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Many historical reports indicated that the Marīnids were in conflict with Christians in Islamic Andalusia Crusades. However, some Islamic historians have referred to the presence of Christian mercenaries in the Marinid government. The present research aims to analyze these reports and addresses the reasons for employment of those mercenaries as well as their role, status and influence on the Marinid government have been clarified. The Marinids included Christian mercenaries in their special forces for their military skills and also as the Marinids did not trust Arabs and Berbers. Christian mercenaries gained the Marinids' trust and influenced their court and government. Finally, they contributed to the decline of the Marinid dynasty by their intervention in the conflicts among the Marinid princesses. Therefore, they paved the way for the Christian governments in Maghrib.

Keywords: the Marinids, Andalusia Christians, Christian mercenaries, mercenaries, Garcia bin Anton, Fez.

1. Email (corresponding author): s.h.mahdikhani@gmail.com

- Ibid, *al-Djudrī wa ʿl_ Ḥaṣba*, trans. Mahmud Najmabadi, Tehran, University of Tehran Press, 1992/ 1371.
- Ibid, *al_ fuṣūl fī al_ ṭibb*, Revised by Yosef Beig Babapour, Tehran, 2013/ 1392.
- Ibid, *al_ Ḥāwī fī ʿl_ ṭibb*, Revised by Haytham Khalīfa Tuʿaymī, Dar Ehya aloras alarabiPress, Beirut, 2002 AD/ 1422 AH.
- Ibid, *al_ Kūlandj*, Revised by Şubḥī Maḥmūd Ḥammamī, Aleppo, 1983 AD, 1403 AH.
- Ibid, *Man lā Yaḥḍuruḥu ʿl_ Ṭabīb*, Revised by Muḥammad Amīn al_ Ḍanāwī, Dārrikābī lil_ naṣhr, Cairo, 1998 AD/ 1419 AH.
- Ibid, *al_ Manṣūrī fī al_ Ṭibb*, trans. Muhammad Ibrahim Zaker, Revised by Ḥāzim Bakrī Şadīkī, University of Medical Sciences, 2008/ 1387.
- ibid, *Risāla fī al_ faṣd, Rasāʿil-i ṭibbī-yi Muḥammad b. Zakariyyāʿ-ʿyi Rāzī*, University of Medical Sciences, 2005/ 1384.
- Ibid, *Risāla fī taḳdīm al_ fawākia wa taʿkhīr-i-hā ʿalā al_ ṭāʿām, Rasāʿil-i ṭibbī-yi Muḥammad b. Zakariyyāʿ-ʿyi Rāzī*, University of Medical Sciences, 2005/ 1384.
- Ibid, *Rasāʿil-i ṭibbī-yi Muḥammad b. Zakariyyāʿ-ʿyi Rāzī*, Iran University of Medical Sciences, 2005/ 1384.
- Ibid, *al_ shukūk*, Revised by Muṣṭafā Labīb ʿAbd al_ Ḡhanī, Dār al_ Kutub, Cairo, 2005 AD/ 1426 AH.
- Ibid, *al_ shukūk ʿalā afḍal ʿl_ aṭṭibbāʿ djālīnūs*, Manuscript, Tehran, Malek National Library and Museum of Iran, No. 4573.
- Sarton, George, *taʿrīkh-i ʿilm (Essays on The Story of Sciences)*, trans. Ahmad Aram, Tehran, 1957/ 1336.

References

- Bacon, Francis, *The advancement of Learning*, Ed. by Joseph Devey
New York, 1951. Online available: www.libertyfund.org.
- Bynum, William, *History of Medicine*, Oxford, 2004.
- Descartes, Rene, *Rules for the Direction of the Mind*, London, 1957.
- Ibn Abī Uṣaybi‘a, Aḥmad b. Ḳasim, *Uyūn al_ anbā’ fī tabaqāt al_ aṭibbā’*, Revised by ‘Āmir Nadjdjar, Cairo, 2001 AD/ 1421 AH.
- Katouzian Safadi, Mehrnaz, 4 Les Médicaments Simples et Composés dans le Livre Les Doutes sur Galien ou Kitab al-Shukuk ‘ala Galīnūs de Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi(IX-X), *Analyse des chapitres sur les médicaments simples et composés ou miyamir et qatajanis d’al-Razi*, Acte du 36ème Congrès International d’Histoire de la Médecine, Tunisie, 1998.
- Ibid, “Les hiéras, Médicaments Composés Prescrits par Abu Bakr Muhammad Zakariyya Razi”, *Actes du ‘The first national congress on Iranian studies*, Tehran, Iran (juin 2002).
- Ibid, “Madjlis, Mahalī barā-yi tabādul naẓar-i ‘ilmī wa sar-āghāz-i ta’līf-i yik risālia az Muḥammad Zakariyyā’-yi Rāzī”, *History of Science*, No. 3, Summer 2005/1384.
- Lafollette, Hugh, Niall Shanks, “Animal Experimentation: Legacy of Claud Bernard”, *International Study in The Philosophy of Science*, 1994.
- Meyerhof, Max, *Thirty three Clinical Observations by Rhazes*, 1936.
- Neligan, A.R., “Rhazes And Avicenna”, *The British Medical Journal*, Vol. 2, No. 4484 (Dec. 14, 1946).
- Najmabadi, Mahmud, “Sīmā-yi ṭibbī-yi Abūbakr Muḥammad b. Zakariyyā’-yi Rāzī”, *Ma ārif Islāmī*, No. 1, August/ Shahrīwar, 1966/ 1345.
- Nayer Nouri, Touraj, “Zakariyyā’-yi Rāzī dānishmand-i āzmūn garā-yi Iranī”, *Iranian Journal of Surgery*, Volume 15, No. 2, 2007/ 1386.
- Rāzī, *al_ Abdāl al_ musta’mila fī ‘l_ ṭibb wa al_ ‘iladj*, Tehran, 2004/1383.
- Ibid, *Bur’ al_ sā’ah, Rasā’il-i ṭibbī-yi Muḥammad b. Zakariyyā’-yi Rāzī*, University of Medical Sciences, 2005/ 1384.

Rhazes' Research Methods in Medicine

Fahimeh Mokhber Dezfouli¹

Assistant Professor, Department of History and Civilisation of Islamic Nations, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran, Iran

The Renaissance was the start of a new age of science, creativity and critical thinking in the West, however, the research methods and perspectives have been prevailed since the early twentieth century. Nevertheless, the Muslim scholars in the glorious age of Islamic civilization have had their own methods and insights. Muhammad ibn Zakariya Razi(Rhazes) was a great Iranian physician who used the particular research methods and approaches in his works which can be compared with his European counterparts in the seventeenth and eighteenth centuries AD. Rhazes composed his valuable works by his mastermind and critical gift as well as putting emphasis on the clinical observations and experimental techniques to explore the medical science. He used the research methods such as expression of the study, aim of research, question and hypothesis, sources criticism, introduction, discussion and conclusion that are common today. This article examines the major works of Rhazes in medicine, presenting the examples of his research methods and perspectives that are much beyond his age and similar to today.

Keywords: Rhazes, Research methods, Islamic medicine, al-Mansuri fi al-Tib.

1. Email: f.mokhber@srbiau.ac.ir

Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr, *Djāmi' al- bayān 'an ta'wīl al- Qur'ān*, Beirut, Dār al- Fikr, 1994 AD/ 1415 AH.

Wadī'a Tāhā al- Nadjm, *al- Kīṣaṣ wa al- Kuṣṣāṣ fī al- adab l- islāmī*, Kuwait, Maṭba'a ḥukūma, 1972 AD/ 1350AH.

Yāqūt Hamawī, *Mu'jam al- buldān*, Beirut, Dār al- iḥyā' al- turāth al- 'Arabiyya, 1978 AD/ 1399 AH.

- Ibid, Kār-kard-i idjtimā'ī-yi ħirfa-yi qişaş dar sada-hā-yi nukhustīn-i islāmī kūshishī barā-yi taḥlīl-i zabān-shināsāna-yi ta'rikh-i yik angāra, *Şahīfa-yi mubīn*, No. 56, Fall & Winter 1393/ 2014 & 2015.
- Mizzī, Yūsuf b. 'Abd al- Raḥman, *Tahdhīb al- Kamāl*, Beirut, Maw'assisa al- Risala, 1985 AD/ 1406 AH.
- Mohsenian Rad, Mehdi, " Tarwidj-i dīn az ṭarīk-i taḥrīk-i 'āṭifa dar risāna-hā-yi mu'āşir dar muḳāyisa bā tarwidj-i mubtanī bar ta'kḳul dar şadr-i Islām", *Iranian Association of Cultural Students & Communication*, No. 5, Spring & Summer 2006/ 1385.
- Muslim b. Ḥadjdjādj, *Şahīh*, Beirut, Dār al- Fikr, (Und.).
- Pakatchi, Ahmad, "Mas'ala bid'āt dar Sada-yi nukhust-i Islāmī", *Dā'irat al- Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Kazem Mousavi-Bojnourdi(as supervisor), Tehran, The Centre For The Great Islamic Encyclopedia, Vol. 11, 2002/ 1381.
- Pellat, Charles, "al- kāşş", *The Encyclopaedia of Islam*, 2 nd ed., Vol. IV, Leiden, Brill, 1997.
- Rāghib Işfahānī, Ḥusayn, *Muḥāḍarāt al- udabā' wa- muḥāwarāt al- shu'arā' wa l- bulaghā'*, Beirut, Şirka dār al- arḳam, 1999 AD/ 1420 AH.
- Şafadī, Khalīl, *al- wāfi bi l- wafayāt*, Revised by Şu'ayb al- arna'ūt & Turkī Muşţafā, Beirut, Dār al- iḥyā' al- turāth, 1999 AD/ 1420 AH.
- Şan'ānī, 'Abd al- Razzāḳ, *al- Musannif*, (Und.), Manshurāt al- madjilis al- 'ilmī, (Und.).
- Subkī, 'Abd al- Wahhab b. 'Alī, *Tabaḳāt al- shāfi'iyya al- kubrā*, Beirut, Dār iḥyā' al- kutub al- 'Arabiyya, (Und.).
- Sulamī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Tabaḳāt al- sūfiyya*, Cairo, Maktaba al- Khandjī, 1969 AD/ 1389 AH.
- Suyūṭī, Djalāl al- Dīn 'Abd al- Raḥmān, *Sharḥ sunan nisā'ī*, Beirut, Dār al- kutub al- 'ilmiyya, (Und.).
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *al- Du'ā'*, Beirut, Dār al- kutub al- 'ilmiyya, 1992 AD/ 1413 AH.
- Ibid, *al- Mu'djam al- kabīr*, Beirut, Dār al- iḥyā' al- turāth al- 'Arabī, (Und.).

- Ibn Ḥadjar al- ‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī, *Ta’ d̲j̲īl al- manfa’ a*, Beirut, Dār al- Kitāb al- ‘arabī,(Und.).
- Ibn Ḥamdūn, Muḥammad b. Ḥasan, *Tadhkira al- Ḥamdūniyya*, Beirut, Dār al- Ṣādir, 1996 AD/ 1417 AH.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al- Qur’ān al- ‘aẓīm*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 1998 AD/ 1419 AH.
- Ibn Kūlūya, D̲j̲afar b. Muḥammad, *Kāmil al- ziyārāt*, Najaf, Dār al- Murtaḍawīyya, 1977/ 1356.
- Ibn Qutayba, ‘Abdallāh b. Muslim, *Ta’ wīl Mukhtaliḥ al- ḥadīth*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, (Und.).
- Ibn Sa’d, Muḥammad, *al-ṭabaqāt ũ- kubrā*, Beirut, Dār al- Ṣādir, (Und.).
- Jafarian, Rasul, *Kiṣṣa Khwānān dar Ta’ rīkh islām wa Iran*, Qom, Intishārāt-i Dalīl, 1999/ 1378.
- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Ta’ rīkh al Baghdād*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 1996 AD/ 1417 AH.
- Khilā’ī Shāfi’ī, Abu al- Ḥasan, *al- Fawā’id al- muntaḥā al- ḥussān al- Ṣhāḥ wa al- gharā’ib (al- Khil’iyāt)*, (Und.), (Maktaba Shamila- Software).
- Kulīnī, Muḥammad b. Ya’kūb, *al- Kāfi*, Revised by Ali-Akbar Ghafari, Tehran, Dār al- kutub al- Islāmiyya, 1986/ 1365.
- Qushayrī, Abu ũ- Ḥasim ‘Abd al- Karīm, *al- Risāla ũ- Kūshāriyya*, Qom, Intishārāt-i Bīdār, 1995/ 1374.
- Maḳatil b. Sulaymān, *Tafsīr*, Revised by ‘Abdallāh Shāḥāta, Beirut, Dār al- iḥyā’ al- turāth al- ‘Arabīyya, 2002 AD/ 1423 AH.
- Maḳrīzī, Aḥmad b. ‘Alī, *al- Mawā’iz wa ũ- i ũibār*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 1997 AD/ 1418 AH.
- Manāwī, Muḥammad ‘Abd al- Ra’ūf, *Fayḍ al- ḳadīr sharḥ al- d̲j̲āmi’ al- ṣaḳīr*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 1994 AD/ 1415 AH.
- Maydānī, Aḥmad b. Muḥammad, *Mad̲j̲ma’ al- amthāl*, Mashhad, Astanprint, 1987/ 1365.
- Mehrvash, Farhang, “Āyīn- hā-yi dh̲ikr dar rawāyāt-i Islāmī”, *Ṣaḥīfa-yi mubīn*, No. 53, 2013/ 1392.
- Mir Hossein, Yahya, *Ulgū-hā-yi guftimānī-yi taṣarruf dar ḥadīth nazd-i Kūṣṣāṣ*, Ahmad Pakatchi as Supervisor, PhD thesis, Faculty of Quran and Hadith, Imam Sadiq University, 2015/ 1394.

- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf b. ‘Abdallāh, *Djāmi ‘bayān al- ‘ilm wa-faḍlihi*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 1977 AD/ 1398 AH.
- Ibn Abī ‘Āṣim, Aḥmad, *al- Mudhakkār wa al- tadhkīr wa al- dhikr*, Riyadh, Dār al- Manār, 1992 AD/ 1413 AH.
- Ibn Abī al- Dūnya, ‘Abdallāh, *al- Ikhwān*, Revised by Muḥammad Ṭawālabā, (Und.), Dār al- ‘Itisām, (Und.).
- Ibn Abī Ḥatām, , ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *al- djarḥ wa l- taḍlīl*, Deccan Plateau, Maṭba‘a madjilis dā’irat al- ma‘ārif al- islāmiyya, 1951 AD/ 1371 AH.
- Ibn Abī Shayba, ‘Abdallāh, *al- Muṣannaḥ*, Beirut, Dār al-fikr, 1988 AD/ 1409 AH.
- Ibn Abī ya‘lā Mawṣilī, Aḥmad, *Musnad*, Damascus , Dār al- Ma’mūn lil-turaṭh, (Und.).
- Ibn Abī ya‘lā, Muḥammad b. Muḥammad, *Ṭabaḳāt al- Ḥanābala*, Beirut, Dār al- ma‘rifa, (Und.).
- Ibn ‘Adnī, ‘Abdallāh, *al- kāmil*, Beirut, Dār al- Fikr, 1988 AD/ 1409 AH.
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. Ḥasan, *Ta’rikh madīnat Dimashq*, Beirut, Dār al- fikr, 1994 AD/ 1415 AH.
- Ibn Aṭṭam, Aḥmad b. ‘Alī, *al- Futūḥ*, Beirut, Dār al- aḍwā’, 1990 AD/ 1411 AH.
- Ibn ‘Atiyya Andalusī, *al- Muḥarrir al- wadjīz fī tafsīr l- kitāb al- ‘Azīz*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 2001 AD/ 1422 AH.
- Ibn Baṭṭāl, Abū al- Ḥasan ‘Alī b. Khalaf, *Sharḥ-i Ṣaḥīḥ al- Bukhārī*, Riyadh, (Und.), 2002 AD/ 1423 AH.
- Ibn Dja‘d, ‘Alī, *Musnad*, Beirut, Dār al- kutub al-‘ilmiyya, 1996 AD/ 1417 AH.
- Ibn Djawzī, ‘Abd al-Raḥmān, *al- Kuṣṣaṣ wa al- mudhakkirīn*, Beirut, al- maktab ‘l- Islāmī, 1988 AD/ 1409 AH.
- Ibid, *Kashf al- mushkil man ḥadīth al- ṣaḥīḥayn*, Riyadh, Dār al- waṭan, 1997 AD/ 1418 AH.
- Ibid, *al- Mawḍū‘āt*, Medina, al- maktaba al- salafiyya, 1966 AD/ 1386 AH.
- Ibn Ḥabbān, Muḥammad, *al- Madjirūḥayn*, Mecca, Dār al- bāz lil- nashr wa al- tawzī‘, (Und.).

- Culler, Jonathan, *Naẓariyya adabī (Literary Theory, A very Short Introduction)*, trans. Farzaneh Taheri, Tehran, Nashr-i Markaz, 2003/ 1382.
- Dārimī, ‘Abdallāh b. ‘Abd al- Raḥmān, *Sunan*, Damascus, Maṭba‘a al- I’tidāl, 1930 AD/ 1349 AH.
- Daylamī, Abī Shudjā‘ Shīrūya b. Shahr-dār, *al- Firdaws bim ṭhūr al- khiṭāb*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 1985 AH/ 1406 AD.
- Dehghan, Ali, *Tafsīr-i Mawḍū‘-yi ‘ilm dar Qur‘ān- i Karīm bā Rūykard-i Insān Shināsī-yi Farhangī*, Ahmad Pakatchi as Supervisor, Master's degree Thesis, Imam Sadiq University, 2012/ 1391.
- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Ta’rīkh al- Islām wa wafayāt (ṭabakāt) al- mashāhīr wa ‘l- a‘lām*, Beirut, Dār al- Kitāb al- ‘Arabī, 1986 AH/ 1407 AD.
- Ibid, *Sayr a‘lām al- nūbalā’*, Revised by Shu‘ayb al- arna‘ūt & Ḥusayn Asad, Beirut, al- Risāla, 1992 AD/ 1413 AH.
- Djawād ‘Alī, *al- mufaṣṣal fī Ta’rīkh al- Arab ḵabl al- Islām*, Beirut, Dār al- Sāḵī, 2001 AD/ 1422 AH.
- Djahīz, ‘Amr b. Baḥr, *al- Bayān wa al- tabayyan*, Cairo, al- maktaba al- tudjḍariyya al- kubrā, 1926 AD/ 1345 AH.
- Ebadi, Sobhe, *Ḵissa- gū-yī dar dū ḵarn-i awwal hidjri: Ḵissa- gū- yān wa shiwa- hā-yi kār*, Ahmad Badkoubeh as Supervisor, Master's degree Thesis, University of Tehran Faculty of theology & Islamic studies, 2007/ 1386.
- Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyā’ ‘ulūm al- dīn*, Beirut, Dār al- kitāb al- ‘Arabī, (Und.).
- Goldziher, *Muslim Studies*, trans. Barber C.R & Chicago, Aldine Publishing Company, 1971.
- Ḥāfiẓ ‘Irāḳī, Zayn al- ‘Ābidīn ‘Abd al- Raḥīm b. al- Ḥusayn, *al- Bā ‘ith ‘alā al- ḵhalāṣ man ḥawādith ‘l- Ḵuṣṣaṣ*, Beirut, Dār al- warrāḳ, 2001 AD/ 1422 AH.
- Ḥākim Nayshābūrī, Muḥammad b. ‘Abdallāh, *Mustadrak al- ṣaḥīḥayn*, (Und.), (Und.), (Und.).
- Haythamī, Nūr al- Dīn, *Madjma’ al- zawā‘id*, Beirut, Dār al- kutub al- ‘ilmiyya, 1987 AD/ 1408 AH.

References

- Qurʾān*, trans. Muhammad Mahdi Fouladvand, Tehran, dār al- Qurʾān al- karīm, 1994 AD/ 1415 AH.
- ʿAbd b. Hamīd Kissī, *Muntakhab musnad ʿAbd b. Hamīd*, Beirut, Maktaba al- nahḍa al- ʿArabiyya, 1987 AD/ 1408 AH.
- Abū Khathīma Nisāʾī, *Kitāb al- ʿilm*, (Und.), (Und.), (Und.).
- Abū Nuʿaym al- Iṣfahanī, Aḥmad, *Hilyat al- awliyāʾ wa- ṭabaqāt al- asfiyāʾ*, Revised by Shafiei Kadkani, Cairo, Umm al- Qurā, (Und.).
- Abū Ṭalib Makkī, Muḥammad b. ʿAlī, *Ḳūt al- ḳulūb*, Beirut, Dār al- kutub al- ʿilmiyya, 1996 AD/ 1417 AH.
- ʿAdīdjādī Khaṭīb, Muḥammad, *Uṣūl al- ḥadīth ʿulūma wa muṣṭalaḥa*, Beirut, Dār al- Fikr, 1988 AD/ 1409 AH.
- Aḥmad b. Ḥanbal, *al- ʿilal*, Riyadh, Dār al- khānī, 1987 AD/ 1408 AH.
- Ibid, *Musnad*, Beirut, Dār al- Ṣādir, (Und.)
- ʿAḳlī, Muḥammad b. ʿAmr, *Kitāb al- ḍuʿafāʾ l- kabīr*, Beirut, Dār al- kutub al- ʿilmiyya, 1997 AD/ 1418 AH.
- Ālbānī, Muḥammad Nāṣir al- Dīn, *silsila al- ʿaḥādīth al- ḍaʿīfa wa al- mūḍūʿa*, Riyadh, dār al- maʿārif, 1991 AD/ 1412.
- Aṣl ʿalāʾ b. Razīn, *Dar madjmūʿa al- uṣūl sitta ʿashr*, Qom, Dār al- Shabistārī lil- maṭbūʿāt, 1984/ 1363.
- Bādījī, Sulaymān b. Khalaf, *al- taʿdīl wa al- tadjrīḥ*, Morocco, Wizāra al- awḳaf, (Und.).
- Baladhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al- ashraf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996 AD/ 1417 AH.
- Bayhaḳī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Shuʿab al- Imān*, Beirut, Dār al- kutub al- ʿilmiyya, 1989 AD/ 1410 AH.
- Boyce, Mary, “Gawsān pārtī wa sunnat-i khunyāgarī-yi Iranī”, *dar madjmūʿa-yi dū guftār darbāra-yi khunyāgarī wa musīḳā-yi Iran*, tran. Behzad Bashi, Tehran, Intiṣḥārāt-i Āgāh, 1989 /1368.
- Buḳhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *al- Taʾriḳh al- kabīr*, Turkey, (Und.).
- Ibid, *al- Djamiʿ Ṣaḥīḥ*, , Beirut, Dār al- Fikr, 1980 AD/ 1401 AH.

Abstracts

The Recognition of “Quṣṣās” Characters and their Social Behaviors

Yahya Mirhoseini¹

*Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith,
Ayatollah Haeri University of Meybod, Iran*

Quṣṣās were one of the least known but strong and affective groups in the early and mid-Islamic centuries. The job title is frequently mentioned in historical books and the arguments relating to the Rijal and biographies along with other groups such as jurists, Hadith narrators and theologians. Quṣṣās duty as giving speeches to the public was strongly criticized by many Companions and Muslim scholars to the extent that after some centuries, the title was totally extinct and the historical as well as cultural contribution of the group was forgotten. This paper tries to answer these questions: what specifications in the character and social behavior of a person caused him to be called a Qāṣṣ? What religious characteristics did the Quṣṣās have? What approaches did they follow in preaching and promoting the religion? Based on a descriptive-analytical method, this paper considers five major specifications of the Quṣṣās which were mostly different from the approaches of other Muslim scholars.

Keywords: Quṣṣās, Qāṣṣ stream, character and social behavior, religious approach, preaching and promoting the religion.

1. Email: Mirhoseini@haeri.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

The Recognition of “Quṣṣās” Characters and their Social Behaviors	3
<i>Yahya Mirhoseini</i>	
Rhazes’ Research Methods in Medicine	37
<i>Fahimeh Mokhber Dezfouli</i>	
Christian Mercenaries and Their Role in the Marinid Government	53
<i>Seyyed Hasan Mahdikhani Sarvjahani, Hadi Alemzadeh & Younes Farahmand</i>	
The Influence of Iranian Traditions on the Delhi Sultans Administration	79
<i>Fardin Mehrabi Kalli, Mohsen Massumi</i>	
The Structural and Symbolic Features of Iranian Tugh	109
<i>Mohammad Mashhadi Nooshabadi</i>	
The Link Between Astronomy and Astrology in Safavid Era	135
<i>Behzad Karimi</i>	
Muslims of the Indian Subcontinent and Wahabism; Their Early Contacts	171
<i>Mohsen Massumi, Mohammad Ali Kazembeyki & Farhad Hajari</i>	
